STINA

SOMMAIRE

PROBLÈMES DE L'ŒCUMÉNISME

Le Christ, l'Église et la Grâce
dans l'économie de l'espérance chrétienne
(vues catholiques sur le thème d'Evanston)

L'espérance du monde :
l'action rédemptrice de Dieu en union avec son Oint
(Israël et l'Église)

La notion de l'Église dans le programme de travail
de la Commission « Foi et Constitution »

Le Christ, seul espoir du Monde
(Rapport du Conseil œcuménique)

ORIENT ET OCCIDENT

L'Unité de l'Église selon les conceptions
de l'Orient et de l'Occident

RUSSIE ET CHRÉTIENTÉ

Dostoïevski et la foi chrétienne

UE TRIMESTRIELLE • 1954 • N° 2 • AVRIL-JUIN
NA 5, 24, BOULEVARD D'AUTEUIL • BOULOGNE-SUR-SEINE (SEINE)

Se proposant d'apporter, du point de vue de la foi catholique, une contribution efficace au dialogue œcuménique, *ISTINA* se doit de réserver une large place à l'expression de la pensée de nos frères non catholiques.

En donnant délibérément à notre revue ce caractère ouvertement documentaire, il va de soi que nous ne faisons pas nôtres les positions ainsi mises en avant par des auteurs qui ne partagent pas entièrement notre foi, même lorsque nous ne relevons pas expressément ce qui, en elles, ne nous paraît pas correspondre à la vérité. C'est progressivement que doit se dégager de nos pages un jugement d'ensemble circonstancié sur des opinions qui ne sont pas les nôtres.

Aussi bien *ISTINA* s'adresse-t-elle au cercle forcément restreint de ceux qui, ayant responsabilité dans l'Eglise à des titres divers, ont le devoir d'état de connaître les positions de leurs frères non catholiques et sont capables d'en juger.

Nous pensons que cette manière de faire est aussi la seule qui puisse donner à nos frères séparés la possibilité concrète du dialogue fraternel auquel ils sont désireux de nous voir prendre part et qui peut les mener avec nous sur les voies de l'Unité.

L'Église et l'espérance

L'APPROCHE *de l'Assemblée mondiale du* Conseil œcuménique des Églises, *qui doit se tenir à Evanston (États-Unis) en août prochain, nous incite à faire, dans ce numéro de notre revue, une place importante aux travaux préparatoires de cette assemblée. Déjà, dans notre précédent fascicule, nous avions analysé les premiers projets du rapport relatif au thème de l'espérance chrétienne qui doit faire l'objet principal de ses délibérations, et nous en avions reproduit de larges extraits. Il nous a paru opportun de présenter à nouveau, sur ce même thème, quelques réflexions inspirées par notre foi catholique.*

Tout en nous invitant à rendre hommage, en effet, à l'élévation de pensée et à l'inspiration profondément chrétienne des rapports en question, notre analyse nous avait conduits à regretter que le rôle de la grâce et de l'Église dans l'économie de notre espérance n'y aient pas été davantage mis en valeur. Il était aussi nécessaire de faire ressortir que, dans la mesure où les notions d'Église et de grâce étaient engagées dans ces documents, elles y étaient prises le plus souvent dans un sens notablement différent de celui que notre foi leur attribue ; en sorte que des formules auxquelles, de prime abord, nous croirions pouvoir donner notre assentiment, doivent en réalité appeler de notre part de sérieuses réserves. En effet, lorsqu'ils parlent de l'Église, les documents émanant du Conseil œcuménique, ou plus généralement des milieux protestants, la voient équivalemment dans toutes et chacune des confessions chrétiennes dont elle serait l'âme et constituerait, pour ainsi dire, la somme ; tandis que lorsque nous parlons de l'Église d'ici-bas, nous l'entendons à proprement parler de la réalité institutionnelle de grâce

établie par le Seigneur, fondée sur les apôtres, régie par ceux auxquels ils ont transmis, par l'imposition des mains, les pouvoirs reçus de lui, et dont l'unanimité dans la foi ainsi que la cohésion dans l'ordonnance hiérarchique, sont scellées, garanties et manifestées par la communion avec le successeur de Pierre. Sans doute, nous reconnaissons que les biens qui la constituent et qui lui sont propres débordent ses limites visibles déterminées par l'appartenance canonique, puisque, quoique de façon incomplète, il s'en trouve à des degrés divers dans ces autres communautés : elles n'ont pas tout perdu de l'Église en se séparant d'elle. Mais il ne s'ensuit pas qu'à nos yeux le terme Église puisse être appliqué à l'ensemble de ces communautés, ou à chacune d'entre elles, dans la plénitude et la propriété de son sens. Quant à la grâce, rappelons-le, nous croyons que la révélation contenue dans les Écritures ne nous permet pas d'y voir la seule disposition bienveillante et gratuite de Dieu à notre égard, mais aussi, comme effet propre de cette disposition, une transformation intime et profonde de notre être spirituel en laquelle se réalise et s'exprime une communication, mystérieuse mais réelle, de la vie du Christ et de l'Esprit de Dieu.

Afin qu'il ne puisse, sur ces points, y avoir de malentendu entre nos frères séparés et nous-mêmes, — afin aussi que nos lecteurs catholiques puissent, en connaissance de cause, apprécier les documents que nous avons publiés et que nous publions cette fois encore, — nous sommes donc revenus sur ce sujet. Nous l'avons fait, non pas sur le ton de la polémique et par désir de vaine querelle, mais dans l'espoir qu'un exposé objectif de notre foi, quant à l'espérance chrétienne, pourrait être une contribution utile, bien que discrète, aux délibérations dont la conférence d'Evanston est et sera l'occasion.

Il ne sera sans doute pas superflu de signaler que, si nous les publions sous la seule responsabilité de notre revue, les pages intitulées : Le Christ, l'Église et la grâce, dans l'économie de l'espérance chrétienne, *sont cependant le fruit d'échanges de vues poursuivis entre quelques théologiens catholiques de différents pays d'Europe. Elles n'ont manifestement pas pour but de donner sur les notions catholiques de l'Église et de la grâce une*

étude exhaustive qui les envisagerait sous tous leurs aspects. Elles visent seulement à souligner en elles les éléments et les traits qui semblent avoir un rapport plus direct avec l'espérance. Encore faut-il ajouter que, de celle-ci, nous avons délibérément considéré surtout l'aspect social, dont le lien avec l'Église est plus manifeste.

Afin de les rendre plus accessibles à nos frères séparés, ces pages ont été rédigées à dessein dans un langage aussi voisin que possible du langage biblique, réservant aux notes quelques références à des documents qui, outre l'Écriture et en accord avec elle, font pour nous autorité. Il n'est sans doute pas nécessaire d'ajouter que c'est à titre purement privé que nous publions ces pages. Bien que nous ayons entière confiance d'y être demeurés, en tout, fidèles aux enseignements du Magistère, elles ne sauraient engager directement sa responsabilité. Ainsi en va-t-il, d'ailleurs, du travail de tout théologien.

Pour plus de clarté, l'étude que nous présentons a été rédigée sous forme de dix propositions, suivies chacune d'un développement qui lui apporte sa justification, en précise le sens et en souligne la portée. Nous prions ceux de nos frères séparés qui viendront à nous lire de voir dans notre souci de rendre compte ainsi, « avec douceur et respect, de l'espérance qui est en nous » (I Pier., III, 15), *en même temps qu'un témoignage de notre foi, celui de notre fraternelle sympathie à l'égard des efforts qu'ils ont eux-mêmes entrepris pour confesser en commun* le Christ — notre unique espérance.

ISTINA.

Le Christ, l'Église et la grâce dans l'économie de l'espérance chrétienne

(Vues catholiques sur le thème d'Evanston)

1

L'ESPÉRANCE *messianique d'Israël, fondée sur les promesses du Dieu tout-puissant, miséricordieux et fidèle, porte sur le Royaume de Dieu, restauration parfaite de toutes choses, fruit d'une soumission des volontés humaines à la volonté divine.*

L'espérance messianique porte sur un salut qui est essentiellement délivrance : passage de l'état de servitude à l'état de liberté, de la détresse à la prospérité, des ténèbres à la lumière (Is., IX, 1; LX, 1-22; cf. Act., XXVI, 17-18; Col., I, 12-14). Si le Royaume est, en effet, d'abord et avant tout réconciliation parfaite des hommes avec Dieu, il est aussi caractérisé chez les prophètes par une restauration de toutes choses (perfection, intégrité) et par une réconciliation des hommes entre eux (unité, fraternité). Cette réconciliation des hommes avec Dieu conditionne la réconciliation des hommes entre eux, comme elle conditionne et précède la restauration de toutes choses.

Les prophètes de l'Ancien Testament se distinguent les uns des autres par des nuances de pensée parfois importantes; leurs idées religieuses ont, en effet, connu un développement sur lequel les travaux d'exégèse nous fournissent des indications précieuses, même pour la théologie biblique. Dans l'ensemble, cependant, et abstraction faite de ces nuances et de ce développement, les données suivantes ressortent de leurs textes :

1) Le salut attendu n'est pas purement spirituel et personnel, mais total, c'est-à-dire qu'il intéresse l'homme en la totalité de son être et, avec lui, la nature entière (cf. Is., 40 à 55).

2) Deux traits principaux reviennent fréquemment : *a*) la

fertilité, la prospérité (Amos, IX, 11-15; Ezech., XXXVI, 28-38; Is., XXXII, 15-16); *b*) la paix, la réconciliation fraternelle des créatures (Os., II, 20; Is., II, 4; IX, 6; XI, 4-8; XXXV, 9; LXV, 25; Ezech., XXXIV, 23-31; XXXVII, 24-28; Mich., V, 9 s.; Zach., IX, 10; Ps. LXXII).

3) Ce renouvellement heureux des conditions extérieures de la vie est lié à un changement dans l'homme (Is., XXXII, 15-16). La prospérité est d'abord présentée comme un fruit de l'observation de l'Alliance qui règle les rapports d'Israël avec Dieu (Deut., ch. VII et XI); puis les prophètes montrent le salut comme devant venir à travers un jugement, un « Jour de Iahweh ». Chez les prophètes comme plus tard dans le Nouveau Testament (II Pet., III, 13; Apoc., XXI, 1-4; Rom., VIII, 20 s.) l'état de la création est lié à l'état de l'homme; leur destinée est commune. Et l'état de l'homme se définit par sa situation à l'égard de Dieu. C'est sur la base d'une correspondance parfaite à la volonté de Dieu, donnée dans le « cœur nouveau » créé par Lui dans l'homme, que s'instaure le Royaume, terme de la volonté salvifique de Dieu (cf. par exemple, outre Amos, Is., XXXIII, 15-24; Jér., XXXI s.; XXXII, 38 s.; Ezech., XI, 19 s.; XXXVI, 25-38). Les qualités spirituelles et morales attribuées au Messie et les caractéristiques de son règne répondent à ce lien qui existe entre la transformation heureuse opérée par le salut qu'il apporte, et un ordre de justice, de droiture, d'obéissance à la volonté de Dieu (sur ces qualités du Messie, cf. Is., IX, 5-6; XI, 4 s.; Jér., XXIII, 5; XXXIII, 15; Ps. XLIV, 7; LXXII).

4) Cette espérance que Dieu lui-même a suscitée par ses promesses, Lui seul peut la réaliser par la toute-puissance de sa parole (Is., LV, 10-11). Aussi Israël est-il constamment invité à mettre sa confiance en Dieu seul et non dans les moyens humains (Is., XXXI, 1; Ps. XX, 8).

2

Pour autant qu'il y a de promesses de Dieu, elles sont OUI en JESUS-CHRIST (II Cor., I, 20). Messie annoncé par les prophètes, il est notre espérance (I Tim., I, 1).

A cette qualité de réalisateur des promesses messianiques répond en Jésus-Christ sa puissance messianique (dans l'économie du salut, toute mission comporte une tâche et les énergies nécessaires pour l'accomplir). Il est de plus en plus habituel d'analyser cette puissance messianique selon les trois fonctions : royale, sacerdotale, prophétique.

Ces trois fonctions, comme les quatre propriétés de l'Eglise énumérées dans le symbole de Nicée-Constantinople, tout en étant formellement distinctes, se qualifient l'une l'autre réci-

proquement : le sacerdoce du Christ est prophétique et royal (il est puissant pour procurer l'œuvre propre du sacerdoce : la réconciliation avec Dieu); sa royauté est sacerdotale (sa puissance universelle a pour fin la réconciliation des hommes et de l'ensemble du monde sur la base de son sacrifice) et elle est également prophétique (cf. Jn, XVIII, 37).

Cette puissance du Christ est totale; elle est telle, en étendue et en intensité, qu'elle est capable de sauver le monde entier, c'est-à-dire d'y réaliser à la fois un redressement moral, un renouvellement de l'homme selon la totalité de sa nature, et une restauration cosmique; en somme, de produire tous les biens messianiques annoncés par les prophètes. Les nombreux miracles de guérison (morale et physique) dont l'Evangile est rempli, disent bien que l'humanité est malade et a besoin d'être guérie; mais ils disent aussi que Jésus a la puissance de guérir et que le terme du salut qu'il apporte sera, conformément à l'annonce prophétique, total. Saint Paul, en particulier, nous montre, par sa doctrine de la récapitulation de toutes choses dans le Christ (Col., I, 15-20; Eph., I, 3-23; IV, 10), les dernières perspectives du salut messianique. Le rayonnement de la vie du Christ glorifié produit, en même temps qu'il le dépasse, tout ce que les prophètes ont annoncé.

Le Royaume, en sa plénitude, tel qu'il nous est annoncé dans l'ensemble de l'Ecriture, est cette restauration parfaite; fruit d'une soumission des volontés humaines et de toutes choses à l'emprise de la puissance royale du Christ; il est l'effet adéquat correspondant à l'exercice parfait de cette puissance par le Christ.

3

Mais selon le plan de Dieu (économie), l'œuvre du salut s'effectue en deux temps[1], *déterminés respectivement par deux avènements du Christ auxquels répondent deux exercices différents de sa puissance messianique royale, sacerdotale et prophétique.*

Les juifs en général attendaient le Messie comme un roi triomphant qui restaurerait le peuple de Dieu dans un proche avenir. C'est cette idée du Messie que les disciples avaient dans l'esprit (Luc, III, 17; Mt., XX, 20 s.; Jn, VI, 15 s.; etc.). Au matin de la dernière apparition du Seigneur ressuscité, pressentant un moment solennel et décisif, les apôtres demandaient encore : Maitre, est-ce maintenant que tu vas restaurer le royaume pour Israël ? (Act., I, 6 s.). Mais Jésus leur répond, comme il a déjà

1. Le mot « temps » n'est pas pris ici en un sens chronologique, mais au sens de durée caractérisée par un certain régime. Il traduit le mot grec αἰών, éon.

répondu à la mère de Jacques et de Jean, en intercalant, entre le moment où il est avec eux et celui de la restauration totale, un temps de durée indéterminée (que les premiers disciples pensaient, semble-t-il, devoir être courte) dont le Père a posé les termes et garde le secret et qui sera un temps de témoignage apostolique et de croix : le temps de l'apostolat et de la condition terrestre de l'Eglise.

Ce temps est inauguré par son premier avènement, celui de sa nativité à Bethléem et de sa pâque à Jérusalem. Il sera terminé par son second avènement, en majesté et en puissance, qui inaugurera l'état final et pleinement manifeste de son Royaume. — Jésus-Christ est le même hier et aujourd'hui, et il le sera éternellement (Héb., XIII, 8) : il *était* avant les siècles en la Personne du Verbe; dans l'humanité que la Personne du Verbe s'est unie dans le sein de Marie, la Vierge, il *est*, depuis le premier instant de cette union et à jamais; mais, en cette humanité, il *est venu* et il *viendra* (Jn, I, 9 s.; Act., I, 11).

Il est venu dans l'humilité. Dans ce premier avènement, d'après les synoptiques, il manifeste sa puissance messianique dans ses miracles. C'est le Père lui-même qui, à l'occasion du baptême du Christ et de sa transfiguration, le proclame comme son Fils bien-aimé. Devant ses compatriotes, Jésus rend témoignage de sa dignité messianique (Lc, IV, 16-21). Mais en même temps il ne cesse d'affirmer qu'il n'entrera dans la gloire de son Règne qu'à travers la souffrance et la mort (Mt., XVI, 21; XVII, 22-23; XX, 17-19; XXVI, 53; Lc, XXIV, 26). Chaque fois qu'un miracle pourrait faire croire qu'il veut être dès maintenant le Messie à la façon dont les juifs le conçoivent, il se dérobe (Mt., XVII, 1-9; XXVI, 53; Mc, I, 44; III, 12; V, 43, etc). D'après les évangiles synoptiques, Jésus de Nazareth est Fils de Dieu et Messie, mais sa dignité et sa puissance sont voilées sous la forme de l'humble Serviteur de Jahveh. Ce n'est qu'après sa résurrection qu'en vertu de sa puissance universelle il envoie ses disciples jusqu'aux extrémités de la terre.

D'après saint Paul, la venue du Fils de Dieu dans la chair est ordonnée à l'œuvre rédemptrice (souffrance et mort). Le Sauveur est venu participer à la condition de l'humanité pécheresse. Il en a pris les souffrances et la mort; il est devenu semblable à ses frères sauf dans le péché (Héb., IV, 15). Il est venu dans la ressemblance de la chair du péché (Rom., VIII, 3). Il est formé d'une femme et né sous la Loi (Gal., IV, 4). La manifestation de sa gloire éternelle, il l'a voilée par la pauvreté d'une existence périssable (Phil., II, 5-8; II Cor., VIII, 9). Dans la souffrance de la mort, il s'est fait malédiction pour nous (Gal., III, 13) et par Dieu, pour nous il a été fait péché (II Cor., V, 21). Sa gloire divine, qui est celle du Père, ne se révèle que dans sa résurrection (Rom., VI, 4) et son ascension à la droite de Dieu, quand il reçoit le Nom qui est au-dessus de tout nom (Eph., I, 20 s.; Phil., II, 9-11; Héb., I, 4). Dès lors il est esprit vivifiant

(I Cor., xv, 45), le premier-né d'une multitude de frères (Rom., VIII, 29) qui communique sa vie par le Saint-Esprit à tous ceux qui croient et croiront en lui.

Comme les évangiles synoptiques, le quatrième évangile attribue au Christ mortel comme une suspension de la manifestation de la gloire qu'il a comme Fils de Dieu. Ayant glorifié le Père par l'achèvement de l'œuvre qui lui avait été imposée, Jésus demande au Père que lui soit donnée la possession de la gloire divine et éternelle dont il sera revêtu dans son humanité (Jn, XVII, 1-5, entre autres), et c'est à partir de sa glorification que Jésus communiquera son Esprit (Jn, VII, 39). Mais déjà pendant sa vie mortelle Jésus se désigne lui-même comme la source de vie divine qui, venant du Père, se communique aux hommes par les mystères de l'Incarnation et de l'Eucharistie (Jn, VI, 57) : on reconnaît là la fonction médiatrice de l'Incarnation dans le communication du salut, célébrée par les Pères grecs et par les textes liturgiques du temps de Noël. Les écrits johanniques nous montrent le Verbe incarné comme la vie éternelle qui était auprès du Père et qui nous a été manifestée (I Jn, I, 1 s.), qui est notre vie éternelle (I Jn, V, 11 s., 20). Par lui et en lui nous participons réellement à la vie divine.

Ces différents points de vue des auteurs sacrés se rejoignent en ce qu'ils désignent le Christ glorifié comme la source de vie de la communauté chrétienne. C'est par l'Incarnation que Dieu s'est uni la nature humaine; c'est par l'œuvre rédemptrice (mort et résurrection) que la vie du Verbe incarné devient la source de toute vie surnaturelle par laquelle l'Église est une et unie à sa Tête.

Bien que le Christ lui-même soit rentré dans la gloire de Dieu, il n'en est pas encore ainsi de ses membres qui possèdent leur vie de nouvelle créature au milieu d'une existence troublée par les conséquences du péché. L'état du chrétien durant cette vie et, plus généralement la situation de l'Eglise ici-bas, ont été préfigurés par le séjour du peuple hébreu dans le désert : déjà délivré de la servitude de l'Egypte mais encore en marche vers la Terre promise. Bien que réellement le démon soit vaincu, vaincues la mort et la corruption, cependant le démon est encore actif, la mort et la corruption nous tiennent encore[2]. L'Ecriture parle des *deux* phases de la victoire du Christ : l'une effective et non triomphale; l'autre finale et triomphante (Jn, XII, 31; I Cor., XV, 24). Le Christ est bien le roi de tous les temps, il est le Pantocrator (Apoc., I, 8; V, 9 s.); mais s'il a déjà vaincu Satan, il ne l'a pas encore, ici-bas, réduit à l'impuissance : les

2. On pourrait évoquer ici la comparaison proposée par M. O. Cullmann, d'une bataille décisive déjà gagnée, mais que suit, jusqu'à un « Victory day » plus ou moins lointain, un temps où l'ennemi occupe encore le territoire, où il peut faire encore beaucoup de mal et où une lutte sévère doit encore lui être livrée. Cette comparaison exprime dans une certaine mesure la situation chrétienne dans l'entre-deux de Pâques et de la Parousie.

démons règnent encore, comme des « puissances » dans ce monde (I Cor., II, 6 et 8; Eph., VI, 12). Satan est encore Kosmocrator (Eph., VI, 12), le dieu de ce monde (II Cor., IV, 4). Le Christ l'a enchaîné, il ne l'a pas encore muselé, et la bête a encore, pour mordre, la latitude que lui permet la longueur de sa laisse (saint Augustin). Satan est encore en sursis et, par permission divine, il peut encore s'attaquer à nous avec l'énergie du désespoir.

Le second avènement, par contre, même s'il ne fait pas la vertu de la croix, se produira en puissance et en majesté (Mt., XXV, 31). Le Christ est dans le ciel, et nous pérégrinons loin de lui (II Cor., V, 6). Présent cependant parmi nous, cette présence, objet de notre foi, n'a pas ce caractère de puissance manifeste et de majesté qu'elle revêtira au jour du rétablissement de toutes choses (Act., III, 20-21). Alors, il exercera toute la puissance de sa royauté sacerdotale, il anéantira toute principauté et toute puissance adverse, celle de la mort, qui nous aura dominés jusque-là; puis il remettra le Royaume ainsi instauré au Père, afin que Dieu soit tout en tous (I Cor., XV, 23-28). — Au fond, le dessein de Dieu visait cela depuis le début, mais au terme d'une économie dont il fallait franchir progressivement toutes les étapes. D'un bout à l'autre, ce dessein est une réalisation progressive de l'immanence de Dieu à sa créature. Le principe d'une immanence parfaite est acquis en Jésus-Christ, en qui habite coporellement la plénitude de la divinité (Col., II, 9); mais, après son incarnation dans notre monde de péché et de mort, bien que nous vivions déjà de sa vie (Gal., II, 20) et que nous soyons ressuscités avec lui (Col., III, 1), nous attendons encore l'accomplissement dernier et la manifestation plénière du fruit de sa venue, en une Jérusalem d'en haut où il n'y aura plus ni péché, ni mort, ni larmes!

Cette modalité de l'exercice de la puissance du Christ ici-bas, tant que dure l'état de choses qui s'étend entre les deux avènements, a des conséquences décisives qui nous mettent au cœur de notre sujet. Elle est d'ailleurs liée au fait que le salut, pleinement opéré en Jésus-Christ, n'est effectivement approprié à chacun d'entre nous que dans la mesure où nous y adhérons par une décision libre et personnelle (au moins d'un désir implicite) qui loin de s'ajouter d'ailleurs à la grâce divine comme un élément étranger et complémentaire, en est l'expression et le fruit. Car ce don de la grâce divine est à ce point abondant qu'il comporte non seulement une ré-orientation de l'homme à l'égard de Dieu, mais qu'il entraîne un renouvellement de la nature même de l'homme, lequel, ne cessant pas d'être entièrement créature (et donc sous la totale dépendance de la transcendance divine), est cependant enrichi d'une vie qui surpasse ses ressources purement humaines, parce qu'il participe à la vie du Christ qui est Fils de Dieu. Ce renouvellement atteint la nature humaine et toutes ses facultés, y compris le libre arbitre,

non pas pour les éteindre, mais pour les rendre capables de produire les fruits de l'Esprit.

Le règne effectif du Christ ici-bas ne se manifeste pas de façon totale en ce sens et pour cette raison que le Christ ne nous impose pas son empire mais l'offre à notre libre acceptation dans la foi et l'amour. D'où sur cette terre, une dualité persistante entre ce qui se soumet à cet empire et ce qui lui demeure indifférent, étranger ou hostile, dualité qui se retrouve d'ailleurs en chacun de ceux-là même que la foi a régénérés dans le baptême (Rom., VII, 14 s.) et qui, bien qu'ayant revêtu l'homme nouveau, ne dépouillent que progressivement les séquelles du vieil homme (Eph., IV, 20-24). Cette dualité s'exprime dans la distinction et l'opposition de l'Eglise et du monde. Après le second avènement, cette opposition sera abolie : la cité sainte, la Jérusalem céleste, les Cieux nouveaux et la Terre nouvelle apparaîtront dans la gloire (Apoc., XXI, 1-4; XXII, 3-5); il restera cependant encore une dualité, celle du Royaume bienheureux et d'un enfer formé des volontés créées qui auront définitivement refusé la miséricorde et seront établies et maintenues dans l'ordre et sous la souveraineté de Dieu par la voie de la justice.

Le temps de la condition terrestre de l'Eglise, entre l'Ascension-Pentecôte et la Parousie, est pour l'homme un temps d'inévidence, d'adhésion à Dieu dans l'obscurité de la foi, temps de souffrance, de tentation, de lutte, de chute et de pardon.

C'est le temps qui a été laissé à l'homme pour que, dans une libre acceptation, lui soit approprié, selon la double dimension de son expansion géographique et de la succession chronologique de ses générations, le fruit du salut accompli dans le mystère du Christ-rédempteur. Tel est le sens providentiel du temps et de l'histoire : non un espace vide, une sorte de parenthèse où il ne se passerait rien de ce qui concerne l'économie du salut, mais un état de choses en vertu duquel l'homme est rendu non seulement capable de recevoir librement l'appropriation de ce salut, mais encore d'être associé au Christ dans toute l'économie de son œuvre rédemptrice (Gal., II, 19; Eph., II, 6). C'est notre incorporation au Christ dans la foi du baptême par une grâce qui nous transforme intimement au point de faire de nous les membres d'un même corps dont Il est la tête, vivant de sa vie comme Lui-même vit de la vie de Dieu (Jn, XVII, 20-23), qui, donnant leur plein sens à nos efforts, travaux, peines et souffrances de chrétiens, forme un des éléments principaux de notre espérance chrétienne (Rom., VIII, 17). C'est jusque-là, jusqu'à cette libre adhésion de l'homme au mystère du salut, opéré par le Christ et en Lui, qu'il faut voir la valeur du temps de la condition terrestre de l'Eglise dans l'histoire du salut[3].

3. A ce sujet, voir la VIe session du CONCILE DE TRENTE, tenue le 13 janvier 1547. Décret touchant la justification : « ... S'ils ne renaissaient pas en Jésus-

C'est donc un temps non seulement de réponse à l'appel rédempteur par la foi, mais de mise en œuvre, par la charité animant toute la vie et fructifiant dans l'Esprit, de notre adhésion à la volonté divine qui nous sauve. Temps de l'espérance, de la prière, de la patience (Rom., v, 2-5), de la vigilance (Mt., xxiv, 42-44; xxv, 1-30; Lc, xii, 35-49; I Pier., i, 13) et de la pénitence. En ce temps inachevé, l'espérance est la vertu propre de ceux qui, dans la foi et l'attente, vivent entre les deux avènements.

Nous sommes parvenus au centre même de notre sujet. Nous allons caractériser cette espérance par son motif et son objet.

Christ, ils ne seraient jamais justifiés, puisque c'est par cette renaissance, en vertu du mérite de sa passion, que la grâce par laquelle ils sont justifiés leur est donnée. C'est pour ce bienfait que l'Apôtre nous exhorte (Col., i, 12) à rendre continuellement grâces à Dieu le Père, qui nous a rendus dignes d'avoir part au sort et à l'héritage des saints dans la lumière et qui nous a retirés de la puissance des ténèbres et nous a transférés dans le royaume de son Fils bien-aimé, par lequel nous sommes rachetés et nous avons la rémission de nos péchés.

« Ch. iv : Ces paroles font voir que la justification de l'impie n'est autre que la translation et le passage de l'état auquel l'homme naît enfant du premier Adam, à l'état de grâce et d'enfant adoptif de Dieu par le second Adam, Jésus-Christ, notre Sauveur.

« Ch. vii : ... la justification même, qui n'est pas seulement la rémission des péchés, mais aussi la sanctification et le renouvellement de l'homme intérieur par la réception volontaire de la grâce et des dons qui l'accompagnent. D'où il arrive que l'homme, d'injuste devient juste, et ami d'ennemi qu'il était, pour être, selon l'espérance qui lui en est donnée, héritier de la vie éternelle. Cette justification, si on en recherche les causes, a premièrement pour cause finale la gloire de Dieu, et Jésus-Christ et la vie éternelle. Pour cause efficiente, elle a Dieu même, en tant que miséricordieux, qui lave et sanctifie gratuitement par le sceau et par l'onction de l'Esprit-Saint promis par les Écritures, qui est le gage de notre héritage. Pour cause méritoire, elle a Jésus-Christ, notre Seigneur, son très cher et unique Fils, qui, par l'amour extrême dont il nous a aimés, nous a mérité la justification et a satisfait à Dieu son Père par sa très sainte Passion, à l'arbre de la croix, lorsque nous étions ses ennemis. Pour cause instrumentale, elle a le sacrement de baptême, qui est le sacrement de la foi, sans laquelle personne ne peut être justifié. Enfin, son unique cause formelle est la justice de Dieu, non la justice par laquelle il est juste lui-même, mais celle par laquelle il nous justifie; c'est-à-dire de laquelle étant gratifiés par lui, nous sommes renouvelés dans l'intérieur de notre âme; et non seulement nous sommes réputés justes, mais nous sommes avec vérité, nommés tels, et le sommes en effet, recevant en nous la justice, chacun selon sa mesure et selon le partage qu'en fait l'Esprit-Saint, comme il lui plaît et suivant la disposition propre et la coopération de chacun. Car quoique personne ne puisse être juste que celui auquel les mérites de la passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ sont communiqués, il faut pourtant entendre que cette justification se fait en sorte que, par le mérite de cette même passion, la charité de Dieu est ainsi répandue par le Saint-Esprit dans les cœurs de ceux qui sont justifiés, et y est inhérente... Aussitôt qu'ils sont nés de nouveau par le baptême, recevant cette justice chrétienne et véritable, comme la première robe qui leur est donnée par Jésus-Christ, au lieu de celle qu'Adam a perdue pour lui et pour nous, par sa désobéissance, ils reçoivent aussi en même temps le commandement de la conserver blanche et sans tache, pour pouvoir la présenter en cet état devant le tribunal de Notre-Seigneur Jésus-Christ et obtenir la vie éternelle. »

4

Le motif et l'objet de notre espérance sont essentiellement christologiques[4] *: son motif c'est Jésus-Christ, Sauveur que Dieu avait promis et qu'il nous a donné; son objet, c'est la grâce que nous trouvons en Jésus-Christ ici-bas et la gloire éternelle que nous recevrons dans l'Au-delà*[5]*; c'est donc Jésus-Christ lui-même, en tant que, premier-né d'une multitude de frères (Rom., VIII, 29), il associera à sa gloire le peuple nouveau qu'il s'est acquis de son sang (I Pier., II, 9) et dont il fait, dès ici-bas, par la grâce, communication mystérieuse de sa propre vie, les membres de son Corps (Jn, XV, 1-8; I Cor., XII, 27; Eph., IV, 12; Col., I, 18 et 24).*

Le motif de l'espérance chrétienne est la toute-puissance secourable du Dieu d'Abraham et de Jésus-Christ; du Dieu qui, après nous avoir adressé les promesses, a tant aimé le monde qu'il lui a donné son Fils unique et, en lui, le principe du salut et de la restauration de tout ce qui ne refuse pas ce secours (Jn, III, 16; I Jn, IV, 9). En s'appuyant sur Jésus-Christ, notre espérance s'appuie sur Dieu lui-même Verbe fait chair (Jn, I, 14). N'est-il pas cette Parole qui ne revient au Père qu'après avoir acompli ce pour quoi elle a été envoyée? (Is., LV, 10-11.)

L'objet de l'espérance chrétienne, c'est-à-dire ce qu'elle nous fait attendre avec ferme assurance, est que nous soyons rendus personnellement et définitivement participants de ce salut acquis, pour tous, en Jésus-Christ. C'est, peut-on dire, le domaine de ce que l'on appelle parfois la « rédemption subjective », c'est-à-dire de la rédemption appliquée *dans ses fruits*,

4. Nous disons que le Christ est le motif et l'objet de notre espérance. Dans le Christ, en effet, nous est révélé tout le mystère de Dieu : c'est en lui et par lui que nous avons accès auprès du Père. Aussi bien, c'est l'amour du Père, manifesté dans le Christ, qui est le motif dernier de notre espérance. C'est la communion au Père et sa gloire, qui en est le terme dernier.

5. Citons ce texte de l'Encyclique *Mystici Corporis* : « De même que par la foi nous nous attachons ici-bas à Dieu comme à la source de la vérité, ainsi par la vertu de l'espérance chrétienne, nous tendons vers lui comme vers la source de la béatitude, « dans l'attente et le bienheureux espoir de la venue glorieuse de notre grand Dieu » (Tit., II, 13). C'est à cause de ce commun désir du royaume céleste pour lequel nous avons renoncé à posséder ici-bas une « cité définitive, pour en chercher une à venir » (cf. Héb., XIII, 14) et soupirer vers la gloire céleste, que l'Apôtre des Nations n'a pas hésité à dire : « Il n'y a qu'un seul Corps et un seul Esprit, comme vous avez été appelés, par votre vocation, à une seule espérance » (Eph., IV, 4); bien plus, c'est le Christ lui-même, comme une espérance de gloire, qui réside en nous (cf. Col., I, 27). »

Saint Thomas écrit (IIa IIae, q. 17, a. 2) : « L'Apôtre nous dit : Nous avons une espérance qui pénètre (c'est-à-dire qui fait pénétrer) à l'intérieur du voile (c'est-à-dire dans la béatitude céleste) ainsi que l'interprète la glose. L'objet de l'espérance est donc bien la béatitude éternelle. L'espérance dont nous parlons atteint Dieu, en s'appuyant sur son secours pour parvenir au bien espéré. »

à travers l'espace et le temps, pour s'achever et se manifester dans un Au-delà de l'espace et du temps, selon les deux aspects du salut : personnel et cosmique.

En son sens objectif, la rédemption est faite, le salut est acquis. Ils sont faits et acquis dans la volonté de Dieu, générale et individuelle (prédestination), et dans l'œuvre efficacement accomplie de l'Incarnation rédemptrice (mort et résurrection). Nous avons la certitude absolue que les hommes sont sauvés en droit, et le monde entier! Par le côté où il y a des promesses expresses de Dieu, il y aussi certitude de son intervention : tel est le cas, en particulier, des promesses faites à l'Eglise que les puissances infernales ne prévaudront pas contre elle (Mt., XVI, 18). Là est la raison de l'assurance qu'a l'Eglise, lorsqu'elle célèbre les sacrements : baptise, absout, eucharistie, impose les mains..., que l'Esprit de Dieu opère dans ses gestes, « concélèbre avec elle » comme dit la liturgie de saint Jean Chrysostome après la Grande Entrée. L'assurance de l'Eglise ne lui vient pas d'elle-même, mais de son Seigneur et Epoux qui s'est engagé à œuvrer dans les actes essentiels par lesquels l'Eglise se structure et agit, selon l'institution que lui-même en a faite. La « puissance de vie indestructible » (Héb., VII, 16), qui est dans le Christ, agit à travers ceux qu'il a chargés, en son nom, de « régir l'Eglise de Dieu » (Act., XX, 28). L'Eglise est certaine que les actes essentiels de son ministère accomplis sur terre sont valables eschatologiquement, sur le plan des valeurs de l'Au-delà (Mt., XVI, 19: XVIII, 18) *parce que* Jésus-Christ a reçu toute puissance au ciel et sur la terre (Mt., XXVIII, 18 s. : « allez *donc*... ». C'est cela qui fonde la puissance du ministère apostolique « jusqu'à la fin du monde ».

Quant à notre salut personnel, il est acquis dans le Christ. Notre Chef est déjà victorieux et même, quant à Lui, triomphant, avec les prémices de l'Eglise, sa Mère, la bienheureuse Vierge Marie. Du ciel où il a été élevé après l'avoir été sur la croix, le Christ attire toutes choses à lui (Jn, XII, 32).

Mais, impuissants à nous sauver nous-mêmes, nous pouvons cependant nous priver du bénéfice personnel de ce salut en refusant la grâce de Dieu, en ne lui donnant pas l'adhésion qu'elle requiert. Ayant reçu la promesse et le pouvoir de fouler aux pieds le démon (Lc, X, 19, etc.) nous pouvons le laisser nous arracher la victoire. C'est pourquoi saint Paul exhorte les fidèles (et s'exhorte lui-même : I Cor., IX, 27) à faire leur salut avec crainte et tremblement, en coopérateurs de Dieu, seul maître de ce salut (Phil., II, 12; II Cor., VII, 1; etc.). Cette crainte que recommande l'Apôtre est une compagne de l'espérance. Parce que toujours exposés et enclins au péché, nous avons aussi toujours à craindre de ne pas répondre au vouloir salutaire de Dieu. L'œuvre du salut, acquise en Jésus-Christ, ne s'inscrira pas définitivement à notre bénéfice personnel et au bénéfice du monde, eschatologiquement, sans qu'intervienne un jugement qui dis-

cernera l'or de la paille périssable (I Cor., III, 12-15) et en vertu duquel il sera rendu à chacun selon ses œuvres (Mt., XVI, 25; II Cor., V, 10; Apoc., XIV, 13; XIX, 8; etc.). Le secours que nous attendons ici-bas est celui d'un Dieu miséricordieux, puissant et *juste*. L'espérance serait menteuse si elle n'était celle d'hommes pénitents, soucieux de conversion personnelle.

On pourrait voir l'éthique chrétienne dans cette perspective. La vie du Fils de Dieu venu dans la chair et glorifié, se communique à nous comme le don de « l'Esprit de vie dans le Christ Jésus » (Rom., VIII, 2). Cela revient à dire que la transformation initiale de notre être réalisée par la rédemption du Christ, — transformation qui est source, en nous, de l'espérance de la rédemption complète (Rom., VIII, 10-11), consiste dans la vie par l'Esprit; or, la vie par l'Esprit, c'est la charité chrétienne. Ainsi l'espérance implique-t-elle ici-bas un rayonnement toujours plus envahissant de la charité et, après la mort, l'attente de la résurrection corporelle par la vertu du même Esprit qui habite en nous (Rom., VIII, 11). Le caractère eschatologique de l'éthique chrétienne se manifeste particulièrement par l'observation des conseils évangéliques par laquelle le chrétien confesse la supériorité de sa vie dans le Christ par rapport aux biens de ce monde : il ne méprise pas les choses créées par Dieu, mais il aspire à ce qui reste à jamais, car la figure de ce monde passe (I Cor., VII, 31).

La prière est fille et interprète de l'espérance. Jésus lui-même a prié. Quand on étudie les circonstances et, — pour autant qu'il nous ait été indiqué, — l'objet de sa prière, on voit qu'il a prié pour deux choses : pour sa propre glorification (Jn, XVII, 1; Héb., V, 7) et pour ses apôtres ou son Eglise (avant d'inaugurer son ministère : Lc, III, 21; V, 16; avant le choix des Douze : Lc, VI, 12; avant la confession de Césarée : Lc, IX, 18; pour Pierre, Lc, XXII, 32, etc.). La question d'une espérance actuelle du Christ et des bienheureux est discutée en technique théologique, mais il semble impossible de leur refuser une espérance au sens large, coextensive à leur prière d'intercession (Rom., VIII, 34; Héb., VII, 25). Arrivés au terme, ils n'espèrent plus pour eux (les bienheureux attendent cependant la résurrection de leur corps), mais ils espèrent pour nous, pour les hommes à venir et pour le monde entier, la pleine réalisation du Corps du Christ (Eph., IV, 13; cf. Apoc., VI, 11) et la restauration de toutes choses. Nous communions tous dans une unique espérance : l'espérance du Corps du Christ qui désire voir se réaliser en soi tout le dessein salutaire de Dieu dont le principe lui est déjà donné en son chef, premier-né d'entre les morts (Col., I, 18). La vie de l'Esprit établit entre nous et les saints qui sont déjà dans la Gloire ou qui l'attendent dans la purification, une communion dans la charité, car nous portons en nous le trésor même de la vie divine (Jn, XIV, 23).

Nous avons foi en l'efficacité souveraine de la prière actuelle

du Christ en notre faveur (Rom., VIII, 34; Héb., VII, 25) « toujours vivant pour intercéder » pour nous. Au milieu des périls et des luttes à travers lesquels se joue, ici-bas, notre destinée sous le rapport de notre salut, cette foi anime notre espérance. Et nous croyons aussi que, plus que celle des bienheureux qui, dans l'attente de la résurrection, intercèdent pour nous auprès du Seigneur, la prière de sa Mère, — qu'au pied de la croix il a faite notre Mère, — est puissante auprès de son Fils, à la gloire duquel elle est associée dans la totalité de son être.

5

L'ESPÉRANCE *chrétienne nous fait attendre la réalisation plénière et la manifestation dans la gloire, des effets de salut que, dans le Christ, nous possédons déjà en arrhes. Elle vise l'accomplissement de Jésus-Christ qui, déjà donné comme Alpha, ou principe, est espéré comme Oméga, ou achèvement* (*Apoc.*, XXII, *13*).

Pour caractériser notre situation dans la condition pérégrinale de l'Eglise et la distinguer de celle qui l'a précédée et de celle qui la suivra, saint Thomas d'Aquin[6] discerne, en ce qui concerne l'économie du salut, les biens promis et ce grâce à quoi nous les obtenons. Sous l'Ancienne Disposition, régime de promesse et d'annonce, l'un et l'autre étaient attendus comme à venir. Dans le Royaume en son état final, l'un et l'autre nous seront donnés comme présents : « La vie éternelle, c'est de vous connaître, vous le seul vrai Dieu et celui que vous avez envoyé, Jésus-Christ » (Jn, XVII, 3). Dans le temps qui sépare les deux avènements, nous espérons encore la plénitude des biens promis, mais nous tenons déjà comme présent ce grâce à quoi ils nous sont assurés. En ce qui concerne l'espérance, nous pouvons dire que le principe en est déjà posé et possédé, mais ce principe n'a pas encore produit, ni manifesté, tous ses effets.

C'est pourquoi saint Paul ne dit pas : nous espérons ce que nous n'avons pas, mais : ce que nous ne voyons pas : « La création en attente aspire à la révélation des fils de Dieu... Nous le savons, en effet, toute la création jusqu'à ce jour gémit en travail d'enfantement. Et non pas elle seule : nous-mêmes qui possédons les prémices de l'Esprit, nous gémissons aussi intérieurement dans l'attente que notre corps soit délivré. Car notre salut est objet d'espérance; et voir ce qu'on espère ce n'est plus l'espérer; ce qu'on voit, comment pourrait-on l'espérer encore? Mais espérer ce que nous ne voyons pas, c'est l'attendre avec constance » (Rom., VIII, 19-25). Et encore : « Votre vie est désor-

6. *Sum. Theol.*, Ia IIae, q. 103, a. 3.

mais cachée avec le Christ en Dieu : quand le Christ sera manifesté, lui qui est votre vie, alors vous aussi serez manifestés avec lui, pleins de gloire » (Col., III, 3-4). Et saint Jean déclare : « Bien-aimés, dès maintenant nous sommes enfants de Dieu et ce que nous serons n'a pas encore été manifesté. Mais nous savons que lors de cette manifestation nous lui serons semblables parce que nous Le verrons tel qu'Il est » (I Jn, III, 2).

Notre espérance est donc essentiellement celle de l'extension à tous et même à toutes choses, de la rédemption pascale, de la résurrection et de la glorification qu'à déjà connues notre Tête et Principe, Jésus-Christ. Sans cesse, dans les écrits apostoliques, l'espérance est ainsi attachée à la résurrection et à la gloire : Eph., I, 12 et 18; Phil., III, 20-21; Col., I, 5, 27; Tit., I, 2; II, 13; III, 7 : I Pier., I, 3-5; Act., XXIII, 6; XXIV, 15; XXVI, 6-7.

On peut assez heureusement traduire cette structure de notre espérance, caractéristique du temps qui sépare les deux avènements, en termes *d'Alpha* et *d'Oméga*. Le Christ est notre Alpha et notre Oméga (Apoc., I, 17; II, 8; XXII, 13), et l'on peut trouver une grande lumière à bien percevoir l'identité foncière de l'Alpha et de l'Oméga, du mystère pascal et du mystère parousiaque, tout en percevant ce en quoi ils diffèrent. Cet unique mystère, Jésus, dans sa Pâque, l'accomplit seul, pour nous (*yper imon*, à notre bénéfice), tandis que, au terme, il achève de l'accomplir selon toutes ses dimensions, c'est-à-dire, en nous et avec nous, et nous l'accomplissons en lui et avec lui. Et non seulement nous, *filii in Filio*, mais le monde qui a partie liée avec nous en une seule destinée, selon un plan unique, et qui doit, lui aussi, être renouvelé par la vertu de la Résurrection du Seigneur, pour devenir de nouveaux cieux et une nouvelle terre. Toute notre espérance se définit par cette tension entre le commencement et la fin, la cause universelle de salut et la plénitude de ses fruits. Elle est le grand désir et aussi la grande certitude qui joint Pâques à la Parousie. C'est elle qui inspire à l'Esprit et à l'Epouse le cri que nous fait entendre l'Apocalypse (XXII, 17) : Viens!

Mais, avant la venue finale, s'intercalent toutes les venues du Seigneur promises aux fidèles (Jn, XIV, 18, 28) et qui s'accomplissent dans le temps, non sans une coopération active de notre part et une mise en œuvre de tout ce qui a été donné au principe; en sorte que le mystère final n'est pas une simple répétition de celui du début. Il nous a été promis aussi de faire « de plus grandes choses » (Jn, XIV, 12). Notre espérance, appuyée sur le don de Pâques (inséparable de celui de la Pentecôte) n'est pas l'attente passive d'une délivrance à plus ou moins longue échéance; elle porte sur tout ce que nous pouvons, avec le secours de Dieu, effectuer au cours du temps dans le sens de cette délivrance[7]. Les chrétiens doivent être le levain, appelé

7. Pour le dire en passant, ceci représente la part de vérité qu'il y a dans

à transformer toute la pâte; le sel de la terre; la lumière qui ne doit pas être placée sous le boisseau mais éclairer tous les hommes. C'est pourquoi nous demandons à Dieu, dans la prière, tout ce qui peut nous aider à réaliser notre vocation. En ce sens là aussi nous demandons chaque jour notre pain de la journée pour qu'arrive le Règne de Dieu. Nous le faisons avec confiance. Combien d'hommes, combien de familles chrétiennes ont éprouvé et éprouvent chaque jour la réalité du secours que Dieu donne à ceux qui cherchent à faire sa volonté et à accueillir ses venues au fil de la vie quotidienne et dans les devoirs du temps! Telle est la force de la prière et son rôle dans l'économie de notre espérance!

Cette grande idée que l'Oméga vient de l'Alpha, étant foncièrement la même réalité mais avec son fruit et non sans notre coopération [8], doit trouver son application dans les deux ordres que comporte le salut messianique, étroitement liés l'un à l'autre selon l'Ecriture : salut personnel et restauration cosmique. L'un et l'autre viennent de la Pâque du Seigneur : de sa croix et de sa résurrection.

Cette idée s'applique, en particulier, à l'Eglise envisagée du point de vue de son unité et, en conséquence, aux efforts tentés dans le but de réunir tous les disciples du Christ en un seul corps ecclésial, efforts qu'on a pris coutume d'appeler œcuménisme. Il est bien vrai que l'on ne peut avoir une pleine et entière conception de l'Eglise sans y inclure la perspective eschatologique; il s'ensuit donc qu'une telle perspective doit aussi être incluse dans une conception pleine et entière de l'œcuménisme. Cependant, de même que la réalité eschatologique de l'Eglise ne nous est pas donnée seulement à l'état de promesse mais qu'elle existe déjà effectivement dans sa condition présente, bien que sous les voiles de la foi et à l'état d'arrhes ou de germe, de même l'unité de l'Eglise ne doit pas être attendue comme une création nouvelle. L'unité que nous cherchons, demandons et espérons, ne peut être que l'Oméga, c'est-à-dire l'accomplissement, d'un Alpha qui nous est déjà substantiellement donné, lié à l'œuvre de l'Incarnation historique (et donc à l'institution de Pierre en la qualité de roc fondamental, Mt., XVI, 18) de Pâques et de la Pentecôte. L'apostolicité de l'Eglise est précisément cette certaine qualité de son unité, de

l'idée de *Realised Eschatology* : la réalité finale est déjà présente et active dans le temps : « L'heure vient et elle est déjà venue... » (Jn, V, 25); mais elle est encore à venir. Ce qui est annoncé comme chronologiquement final n'est pas un pur mythe de ce qui arrive dans le temps. Il y a une consommation de l'œuvre du Christ qui n'est pas, comme telle, déjà donnée.

8. Encyclique *Mystici Corporis* : « Comme le Sauveur dirige invisiblement l'Église par lui-même, il veut recevoir l'aide des membres de son Corps mystique pour accomplir l'œuvre de la Rédemption. Cela ne provient pourtant pas de son indigence et de sa faiblesse, mais plutôt de ce que lui-même a pris cette disposition pour le plus grand honneur de son Épouse sans tache. »

sa catholicité et de sa sainteté, en vertu de laquelle tout, en elle, se rattache au fait unique du Christ et des apôtres, à Pâques et à la Pentecôte. Les règles et implications concrètes de cette apostolicité, qui ont leur traduction au plan doctrinal, sacramentel et cosmique, jouent, dans l'Eglise, un rôle analogue à celui qu'ont joué, en Israël, les exigences d'un rattachement rigoureux d'Israël dans son ensemble à Abraham, et du Messie à David et à Juda, exigences qui se marquent dans tant de textes et d'épisodes de l'Ancien Testament. Tel est le sens profond de la « succession apostolique ».

Nous sommes donc ainsi amenés à préciser la place de l'Eglise dans l'espérance chrétienne et donc dans l'espérance que le monde, en tant qu'il est appelé au salut, peut mettre en Jésus-Christ.

6

C'est par l'Eglise et en elle que l'œuvre salutaire de Jésus-Christ, le fruit de Pâques et de la Pentecôte est approprié aux hommes dans le temps qui sépare le départ du Christ de son retour. Elle est ce en quoi et par quoi, sur terre, dans le monde et pour les hommes, l'Alpha se donne son accroissement et tend à son accomplissement en l'Oméga.

Jésus, en effet, au moment de passer de ce monde à son Père, a disposé, comme par testament, pour réaliser et déployer son œuvre dans l'entre-deux de son Ascension et de son Retour, le Saint-Esprit et le Corps apostolique[9]. C'est ce qu'exprime, en particulier, le Discours après la Cène, qui s'achève par la Prière sacerdotale du chap. XVII de saint Jean, si familière et si chère à nos cœurs : Qu'ils soient un ! Jésus y annonce, pour faire son œuvre, la mission double et conjuguée de ses apôtres (Jn, XIII, 16, 20; XVII, 18) et de *son* Esprit (XIV, 16, 26; XV, 26). Le livre des Actes, qui nous montre la réalisation première et à jamais « typique » des promesses du Seigneur, illustre ce qu'annonçait le Discours après la Cène. L'Eglise se construit par l'action conjuguée des apôtres, au dehors, et du Saint-Esprit, au dedans. Ce sont vraiment les éléments générateurs de l'Ecclesia. Ils proviennent eux-mêmes du Verbe Incarné, de la Pâque du Seigneur. Saint Jean, en particulier, marque fortement ce rattachement de l'Esprit à la Pâque de Jésus (cf. V, 32; VII, 39; XIX, 30, 34; XX, 22-23). Tout leur rôle est de prendre ce qui a été donné dans l'Alpha de l'Incarnation et de Pâques, et de le porter, à travers le temps et l'espace, jusqu'à l'Oméga. Ils sont comme

9. Cf. Y. M.-J. Congar, *Le Saint-Esprit et le Corps apostolique, réalisateurs de l'œuvre du Christ*, dans *Esquisses du Mystère de l'Eglise*, nouv. édition, Paris, Éd. du Cerf, 1953, pp. 129-179.

la tige, à la fois tissu fibreux et sève vivifiante qui, depuis le grain mis solitairement en terre, porte sa vie jusqu'à l'épi que Dieu moissonnera au jour du Jugement.

C'est pourquoi tant l'Esprit que ce qui a été confié aux apôtres et nous a été transmis par eux (dépôt de la foi et des sacrements de la foi, ministère apostolique avec l'autorité afférente) ont comme un double regard, l'un vers la Pâque historique du Seigneur, notre Alpha, l'autre vers la consommation de son œuvre, notre Oméga. Saint Bernard montre ainsi l'Eglise *ante et retro oculata,* regardant à la fois, avec un immense désir, vers le passé et vers le futur[10].

Le Saint-Esprit est annoncé par Jésus comme devant, tout à la fois, « prendre de ce qui est à lui (Jésus) », « ne pas parler de lui-même », « dire (seulement) ce qu'il aura entendu », et en même temps « guider (les fidèles) dans toute la vérité », « annoncer les choses à venir » (Jn, XVI, 12-15). Ici encore, les Actes des apôtres nous montrent la promesse traduite dans les faits, et toute la vie de l'Eglise la traduira ainsi jusqu'à la fin. En elle, l'Esprit sera toujours celui qui prend ce qui fut les *acta, dicta et passa Christi in carne*[11] pour le garder, mais aussi pour l'annoncer et le déployer.

Dépôt de la foi, Sacrements, Ministère apostolique, qui mènent de ce que le Christ fit, dit et souffrit dans sa chair, à notre réunion avec lui dans la gloire, tout à la fois nous donnent de sa plénitude, ne nous donnent que partiellement, et sont tendus vers une consommation qu'ils ne procurent pas immédiatement. Par la foi nous connaissons comme dans un miroir, de loin et « en partie » (I Cor., XIII, 9 et 12). Saint Thomas d'Aquin dit des dogmes qu'ils sont « une perception de la vérité divine tendant vers cette vérité[12] ». Il montre aussi que les sacrements ont une triple référence significatrice : à la passion ou à la pâque du Christ, dont ils sont le mémorial actif, comme à la cause de la grâce qu'ils communiquent; à la consommation eschatologique et à la gloire, comme à ce dont ils sont l'annonce, la préparation et le germe; à la grâce particulière qu'ils confèrent présentement[12 bis]. C'est dans le sacrement de l'eucharistie que se vérifie et se manifeste au maximum cette triple référence : obéissant au précepte du Seigneur, nous la célébrons

10. *In Cant.*, sermo 62 I (P. L., 183, 1075).

11. C'est l'expression de saint Thomas dans le prologue de la IIIa Pars. Nous ajoutons simplement *dicta.*

12. *Sum. theol.*, IIa IIae, q. 1, a. 6, citant saint Isidore. Formule reprise par K. Barth, *Die christliche Dogmatik im Entwurf*, I, 1927, p. 122. Saint Thomas dit aussi, après Denys : « Quasi ignoto Deo conjungimur (Ia, q. 12, a. 13, ad 1).

12 bis. *Sum. theol.*, IIIa, q. 60, a. 3; q. 73, a. 4. Un sacrement est donc un signe qui, tout à la fois, remémore la cause passée, la Passion du Christ; manifeste l'effet de cette Passion en nous, la grâce, et qui annonce la gloire future.

Les textes de saint Paul sur le baptême (Rom., VI, 3-7), de saint Paul (I Cor., XI, 23-26) et de saint Jean (Jn, VI, 48-58) sur l'Eucharistie fondent cette théologie, classique dans le catholicisme.

pour annoncer sa mort, dans l'attente de son retour « jusqu'à ce qu'il vienne » (I Cor., XI, 26); or les éléments du repas eucharistique sont réellement son Corps et son Sang, actuellement présents et que nous recevons en nourriture pour l'accroissement de notre incorporation en lui. Dans l'eucharistie l'Eglise est assurée de tenir la présence réelle du Seigneur. C'est là qu'elle sait être la réalisation anticipée, dans les arrhes de l'Esprit céleste de la participation glorieuse au mystère du Christ, réalité céleste déjà donnée aux hommes quoique non manifestée. Centrées autour de l'eucharistie, toute l'œuvre du ministère et toute l'Eglise sont comme un lien dynamique entre le Christ, qui est né, est mort et est ressuscité, et le Christ glorieux du Royaume; entre la cause et ses fruits; entre le germe et la moisson. L'Eglise est, au milieu du monde, le gage de la victoire future, glorieuse, fondée sur la victoire passée, celle de Pâques. Et de même que l'histoire d'Israël lui restait mystérieuse, pour autant qu'elle préparait l'Eglise, de même l'histoire de l'Eglise nous demeure mystérieuse pour autant qu'elle est préparation au Royaume des cieux.

7

L'ESPÉRANCE du monde, en tant qu'il est appelé au salut, placée dans le Christ passe donc par l'Eglise, telle que le Christ l'a instituée et établie jusqu'à la fin des temps (Mt., XXVIII, 20).

Il faut préciser ce rôle de l'Eglise comme porteuse et réalisatrice de notre espérance, ce qui revient à envisager l'Eglise comme n'étant pas seulement le sujet, mais comme comprise de quelque façon dans l'objet de l'espérance chrétienne; et ceci quant aux deux aspects du salut : personnel (spirituel) et cosmique. Il s'agit donc ici moins d'avancer une proposition nouvelle que d'expliquer plus complètement la précédente.

A) Quant au *salut des personnes* par leur incorporation à Jésus-Christ.

« Un seul monte au ciel, celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme, qui est au ciel » (Jn, III, 13). L'Eglise a la mission de porter aux âmes le salut, de le leur approprier (par leur conversion à Jésus-Christ et en les unissant à lui comme ses membres) par la foi, la charité et la grâce de ses sacrements. Elle en a la mission, mais aussi le pouvoir, car toute mission comporte, outre la tâche qui lui est assignée, l'octroi de l'autorité ou de la puissance nécessaire pour l'accomplir. L'Eglise ne participe pas, ministériellement, à la mission du Christ sans participer, ministériellement aussi, à ses énergies messianiques, à sa *dunamis* (sacerdoce, magistère, régence pastorale). Le plus

haut pouvoir qu'elle ait en ce sens est celui de consacrer le corps sacramentel du Seigneur (Lc, XXII, 19; I Cor., XI, 24) : or le corps sacramentel du Seigneur est le moyen suprême par lequel les hommes s'unissent au corps historique du Verbe Incarné, immolé pour nous, de façon à devenir son corps ecclésial (ou communionnel, ou mystique) : cf. I Cor., X, 17. Ainsi s'unissent les trois réalités auxquelles le Nouveau Testament donne également le nom de corps du Christ : le corps né de Marie, sacrifié et ressuscité; le corps eucharistique; le corps ecclésial. Par l'opération sacramentelle du baptême et de l'eucharistie célébrés par l'Eglise, les hommes s'unissent au Christ pascal pour former avec lui un seul corps, une seule réalité de sacrifice, de louange, d'habitation de Dieu (Jn, II, 21), de vie filiale, de salut, de résurrection et d'héritage des biens patrimoniaux de Dieu[13].

13. Citons ce texte de l'Encyclique *Mystici Corporis* : « Il ne faut pas expliquer cette expression de Corps du Christ seulement par le fait que le Christ doit être appelé la Tête de son Corps mystique, mais aussi par le fait qu'il soutient l'Église, qu'il vit dans l'Église, si bien que celle-ci est comme une autre personne du Christ. C'est ce que le Docteur des Nations affirme dans son *Épître aux Corinthiens*, lorsqu'il appelle « le Christ », sans rien ajouter de plus (I Cor., XII, 12), à l'exemple du Maître lui-même qui, du ciel, l'avait interpellé tandis qu'il persécutait l'Église : « Saul, Saul, pourquoi me persécutes-tu ? » (Actes, IX, 4; XXII, 7; XXVI, 14). Bien plus, si nous en croyons Grégoire de Nysse, assez souvent l'Église est appelée « Christ » par l'Apôtre (*De vita Moysis*, P. L., 44, 385) et vous n'ignorez pas, vénérables frères, le mot de saint Augustin : « Le Christ prêche le Christ » (*Sermo* 354, 1. P.L., 39, 15, 63).

Toutefois il ne faut pas comprendre cette noble appellation comme si le lien ineffable par lequel le Fils de Dieu a pris la nature humaine concrète, s'étendait à l'Église entière, mais bien en ce sens que notre Sauveur communique à son Église les biens qui lui sont tout à fait propres, pour qu'elle reproduise dans tout son mode de vivre, aussi bien visible que caché, avec toute la perfection possible, l'image du Christ. En effet, en vertu de cette mission « juridique », par laquelle le divin Rédempteur a envoyé les apôtres dans le monde comme lui-même avait été envoyé par son Père (Jn, XVII, 18; XX, 21), c'est lui qui par l'Église baptise, enseigne, gouverne, lie, délie, offre, sacrifie. Et par cette donation plus haute, intérieure et absolument sublime, dont nous avons parlé plus haut en décrivant comment la tête exerce son influence sur les membres, le Christ Notre-Seigneur fait vivre l'Église de sa vie surnaturelle, pénètre tout ce Corps de sa vertu divine et il alimente, il entretient chaque membre selon la place qu'il occupe dans le Corps, à peu près de la même manière que la vigne nourrit les sarments qui lui sont attachés et les rend féconds (cf. Léon XIII, *Sapientiae christianae*, A.S.S., 22, 392; *Satis cognitum*, *ibid.*, 28, 710).

Si nous considérons attentivement ce principe divin de vie et de force donné par le Christ, en tant qu'il constitue la source même de tout don et de toute grâce créée, nous comprenons facilement qu'il n'est pas autre chose que l'Esprit-Saint qui procède du Père et du Fils, et qu'on appelle spécialement « l'Esprit du Christ » ou l'Esprit du Fils (Rom., VIII, 9; Gal., IV, 6). Car c'est de ce souffle de grâce et de vérité que le Fils a orné son âme dans le sein immaculé de la Vierge; c'est cet Esprit qui a fait ses délices d'habiter dans l'âme sacrée du Rédempteur comme dans son temple très cher; c'est cet Esprit que le Christ nous a mérité sur la croix par l'effusion de son sang; c'est cet Esprit enfin qu'en soufflant sur les apôtres il a donné à son Église pour la rémission des péchés (Jn, XX, 22); mais tandis que le Christ a reçu, lui seul, cet Esprit sans aucune mesure, il n'est départi aux membres du Corps mystique, en participa-

Mais pour cela, il faut tout d'abord que les hommes soient convertis grâce à l'annonce de la Parole. Et comme, dans l'Evangile, l'économie de la conversion comporte que soient présentés, d'un côté des signes, de l'autre côté le témoignage, de façon que les hommes soient rendus attentifs au témoignage par la perception des signes (paraboles, miracles), l'Eglise doit aussi, en même temps qu'elle propose le témoignage apostolique, se présenter au monde comme le signe du Royaume de Dieu. Le fait que beaucoup de chrétiens se sont séparés (à la suite de fautes d'ailleurs partagées) ou se trouvent séparés (sans peut-être qu'il y ait faute de leur part) du centre de l'unité, cause un préjudice très grave à la cause de l'Evangile. Certes, le signe de soi pleinement efficace de la venue du salut : « Qu'ils soient un en nous, afin que le monde croie que Tu m'as envoyé » (Jn, XVII, 21) est radicalement donné dans l'unité essentielle, indestructible de l'Eglise, inébranlablement fondée sur le roc de Pierre[14], mais il y a, aux yeux des hommes, une ombre projetée sur son éclat et son efficacité de signe, du fait des divisions entre chrétiens. Celles-ci portent un préjudice incalculable à la proclamation de l'espérance, car les hommes s'en autorisent pour récuser le témoignage d'espérance que l'Eglise leur apporte.

Ceci nous invite, nous catholiques, à peser nos responsabilités, qu'il s'agisse du passé, du présent ou de l'avenir. Si, comme l'affirme notre foi, dans leur substance vive et leur enracinement essentiel dans l'Eglise, dans leur efficacité universelle, de par la présence et l'assistance de l'Esprit, les pouvoirs de l'Eglise ne peuvent être rendus vains dans leur exercice du seul fait des déficiences morales de ceux qui les exercent, il ne s'ensuit pas que les dispositions de ceux-ci ne jouent aucun rôle dans la mesure de leur efficacité. Ainsi les divisions qui ont successivement déchiré l'unité visible de tous les disciples du Christ ne se sont pas produites sans que nous en incombe, historiquement, une part, difficile à préciser d'ailleurs, de responsabilité. La charité du Christ nous oblige à reconnaître les fautes de ceux qui nous ont précédés, non pour les juger mais pour remédier aux conséquences qui en ont résulté. Toutefois, parce que l'Eglise est pour nous tout autre chose et bien plus que l'ensemble des membres qui la composent : l'ensemble des réalités par lesquelles le Christ lui-même nous est rendu présent et sa vie com-

tion de la plénitude du Christ, que suivant la mesure du don du Christ (Eph., I, 8; IV, 7). Et maintenant que le Christ a été glorifié sur la croix, son Esprit est communiqué à l'Église avec profusion, pour qu'elle-même et chacun de ses membres soient de plus en plus conformés à notre Sauveur. C'est l'Esprit du Christ qui nous a faits fils adoptifs de Dieu (Rom., VIII, 14-17; Gal., IV, 6-7), pour qu'un jour « nous tous, le visage découvert, réfléchissant comme dans un miroir la gloire du Seigneur, nous soyons transformés en la même image, de plus en plus resplendissante » (II Cor., III, 18).

14. On connaît l'expression « *signum levatum in nationes* », signe élevé parmi les nations (allusion à Isaïe, XI, 12), appliquée à l'Église au *Concile du Vatican* (Constitutio *Dei Filius*, cap. III, § VI).

muniquée, nous nous refusons tout comme nos frères orthodoxes à proclamer la prévarication de l'Eglise elle-même. Elle est le Corps du Christ et son Epouse. A ce titre elle n'a pas failli et ne peut faillir. Mais à nous ses membres, il arrive de pécher. Nous agissons souvent avec un cœur impurifié; aussi devons-nous demander à Dieu, comme l'Eglise nous exhorte à le faire, de nous purifier de tout ferment de corruption. Notre pénitence doit être profonde, sincère et active. Mais elle consistera moins à proclamer, de façon sonore, un repentir peu efficace, qu'à travailler réellement, patiemment, courageusement, à changer nos vies pécheresses, à guérir les blessures causées par la division, à mettre tout en œuvre, selon Dieu, pour mettre fin à la division elle-même.

B) Quant au *salut du Cosmos* par la restauration de toutes choses :

1) Cette restauration ne s'accomplira pleinement que dans le Royaume en son état final, par le retour en puissance et en majesté du Seigneur glorifié (Act., III, 21; Rom., VIII, 9-11, 19-25; Eph., I, 14; Phil., III, 20-21; Col., III, 4; I Pier., I, 3-5, etc.). Mais si l'Eglise, dans les conditions de son existence présente, n'est pas le Royaume en son état final, elle a cependant déjà pour principe propre d'existence et de vie, le principe même du Royaume : Jésus-Christ, sa grâce, son Saint-Esprit. C'est pourquoi en elle s'actualise le Royaume, mais dans la mesure et sous la forme selon lesquelles il lui est, dans l'économie divine, donné d'exister ici-bas. Ce principe, elle ne le tient que dans l'obscurité de la foi; de l'héritage définitif elle n'a présentement que les « arrhes » (Eph., I, 13-14; II Cor., I, 22; V, 5; Rom., VIII, 23); mais cela suffit pour que l'Eglise soit vraiment, ici-bas, la cellule germinative du Royaume (Mt., XIII, 31; Lc, XIII, 19).

2) La transformation qui s'opère ici-bas et par l'Eglise est tout d'abord et essentiellement spirituelle : c'est la création, en nous, d'un cœur nouveau (Jér., XXXI, 31-34; Héb., VIII, 6-13). Mais il n'y a pas de transformation spirituelle qui n'ait quelque effet au dehors, pas de règne de Dieu dans une âme que ne modifie le comportement de l'homme. La vie dans le Christ crée des relations et une situation nouvelles; l'ordre social lui-même ne peut manquer, tôt ou tard, d'en être changé [15].

3) L'histoire vérifie pleinement ce que la foi nous suggère : le christianisme est efficace pour changer quelque chose dans le monde dans son rapport avec l'homme. Il ne transforme pas

15. On a montré, par exemple, à partir d'une analyse très fine du billet de saint Paul à Philémon, comment la vie dans le Christ crée des relations et une situation nouvelles, qui ne pouvaient pas ne pas modifier tôt ou tard l'ordre social. Cf. Theo Preiss, *Vie en Christ et éthique sociale dans l'Épître à Philémon* (*Aux sources de la tradition chrétienne*, Mélanges M. Goguel, Neuchâtel et Paris, 1950, pp. 171-179).

les choses extérieures : un raz de marée dévaste un pays chrétien comme un pays païen; Jésus a dit que Dieu fait lever son soleil et pleuvoir indistinctement sur les méchants (il y en a parmi les chrétiens) et sur les bons (il y en a parmi les païens) Mt., v, 45. Semblablement, le christianisme ne transforme pas d'un coup et d'autorité l'ordre social extérieur. C'est un fait que la fraternité chrétienne, conséquence de la paternité divine reconnue, n'a pas, d'un coup et par une décision impérative, éliminé l'esclavage, bien qu'elle appelât cette élimination; et de même, hélas! ces défis que sont pour elle les guerres, la condition prolétarienne, etc.

Cependant il y a une influence chrétienne qui, petit à petit, restitue à l'homme sa dignité et lui apporte la liberté. Cela se marque dans les faits de l'histoire qui nous montrent la réalisation d'un état chrétien des mœurs et de la civilisation. Là où l'Eglise a pu exercer une action que les péchés des chrétiens n'ont pas trop rendue vaine, l'homme a été transformé. Il s'est formé dans le monde comme une pâle ébauche de l'ordre du Royaume avec ses traits majeurs : intégrité, unité, fraternité. l'image de Dieu a été moins défigurée dans l'homme. Mais à mesure qu'on s'éloigne de l'homme vers le technique, et à fortiori le cosmique, l'influence et l'efficacité du christianisme diminuent. C'est seulement à travers la fidélité des chrétiens à la vie du Christ en eux que le christianisme marque son empreinte sur l'histoire profane du monde.

Ces ébauches elles-mêmes du Royaume dans ce monde ont toujours quelque chose de précaire, de partiel. Elles n'atteignent jamais à l'état d'un ordre extérieur total et définitif. Partielles et précaires, elles sont aussi fatalement multiples, successives, sans cesse à recommencer. Ce sont des essais beaucoup plus que des réussites. Ce sont même parfois des échecs ou des demi-échecs. Car, d'un côté, le démon y conserve toujours une emprise et, d'un autre côté, elles restent soumises à la loi de la croix, en vertu de laquelle il est souvent demandé au chrétien de sacrifier ce qui lui apparaît un gain et un accomplissement, en vue d'un bien plus haut et dont le prix n'est apprécié que dans la foi : « Si ta main ou ton pied t'est une cause de scandale... » (Mt., XVIII, 8; Mc, IX, 44). Ainsi l'espérance chrétienne se développe-t-elle dans un monde traversé par l'échec et par la croix. Elle est l'espérance d'hommes rachetés et pénitents et dont le salut suppose bien des renoncements. Il ne peut y avoir ici-bas de paradis terrestre.

4) Il y a cependant, même dans le monde cosmique, des sortes d'irruptions et d'anticipations du Royaume. A la lettre, parfois, les aveugles voient, les boiteux marchent. Les miracles, les visions, la prophétie, les expériences mystiques les plus hautes, quasi célestes (cf. II Cor., XII, 2) n'ont jamais manqué dans l'Eglise. Pour donner, tout à la fois, des signes à ceux qui ne croient pas (I Cor., XIV, 22) et des gages, une confortation de

leur foi et de leur espérance à ceux qui croient, Dieu nous environne sans cesse d'une grande nuée de témoins (Héb., XII, 1). Nous pouvons percevoir dans la vie de l'Eglise et à son propos, comme jadis les Juifs au temps de la présence de Jésus, que, vraiment, le Royaume de Dieu s'est approché de nous.

Un de ces signes, moins éclatant peut-être mais très effectif, que donne l'Eglise, est de faire reculer les frontières du mal, de l'ignorance, de la haine et de la division; de chasser les démons dont toutes ces choses sont comme l'habitation et le domaine. Les missionnaires en pays païens témoignent de la réalité de cette expulsion de Satan et de la destruction de son empire, qui accompagne l'implantation de l'Eglise. Ainsi se réalise comme une promesse de Notre-Seigneur (Mt., X, 1; XII, 28; Mc., XVI, 27; Lc, IX, 1, 11; X, 18 s.; XI, 20). Les chrétiens doivent savoir que lorsqu'ils libèrent l'homme d'une servitude, qu'ils vainquent l'un des maux qui accablent la création, ils anticipent en quelque chose sur l'ordre final du Royaume. Mais ici-bas, ces victoires sont toujours, par quelque côté, ambiguës; seule sera pure celle qui procédera d'un règne total de Dieu sur sa créature. Celles de la terre peuvent provenir, pour une part, de l'effort démiurgique de l'homme et contribuer à nourrir, en réalité, son orgueil : la tentation faustienne, qui traverse toute notre histoire, n'est qu'une reprise incessante de la tentation initiale, celle de connaître et d'exercer sa puissance hors de l'obéissance à Dieu : « Vous serez comme Dieu, connaissant le bien et le mal » (Gen., III, 5).

8

Par la mise en œuvre des énergies dont il a été doté par la Création, l'homme est engagé avec le reste du monde créé dans un processus de développement qui, s'il n'était entravé et souvent rendu vain par le péché et ses suites, semblerait devoir acheminer la société humaine vers un état de mieux-être et de plus grande unité. Malgré le péché de l'homme, on peut encore discerner cette orientation dans la création de Dieu à travers l'histoire. Dans ce monde, l'effort de l'homme en ce sens et ses réussites partielles constituent souvent, pour les chrétiens, un reproche et un jugement porté par Dieu sur leurs défaillances à l'égard de l'ordre propre du Royaume.

Qu'une telle aspiration vers le mieux-être et une meilleure unité anime dans son ensemble l'humanité, dans sa poursuite du progrès technique et du développement culturel, c'est un fait de constatation courante; comme un fait aussi, hélas, que par ignorance, imprévision ou malice, le progrès technique se

trouve, pour une large part, mis au service des forces de destruction et concourt à la corruption des mœurs. Cette aspiration confuse de l'homme, en dépit des obstacles qu'elle rencontre, se laisse déceler quand on observe l'histoire, considérée comme totalité de l'effort de l'homme sur terre. Les mouvements révolutionnaires eux-mêmes ne sont le plus souvent, à leur origine, qu'une affirmation de cette aspiration de la part de ceux qui ont pris conscience d'être injustement frustrés des biens auxquels elle tend. En ce sens, il y a dans toute idéologie de renaissance, de réforme ou de révolution, par delà les éléments négatifs, un élément par lequel elle coïncide avec le plan providentiel de Dieu sur le développement du monde et s'y insère, fût-ce à son insu. Car le plan de Dieu est unique et il englobe toute la création dans la rédemption du Christ (Héb., I, 2; etc.). L'Apocalypse nous montre le Christ dominant aussi l'histoire humaine. Cela veut dire, assurément, qu'il la vaincra, mais aussi que son œuvre se fait finalement aussi en elle.

Les hommes se donnent, en effet, parfois très généreusement, à la recherche d'une Justice, d'une Fraternité, d'une Paix, dont le vrai nom est Jésus-Christ. Mais ils ne le connaissent pas. Si l'ignorance où ils sont est moralement invincible et si leur bonne foi est entière, ces sortes d'alibis de Dieu deviennent, pour ces hommes, les espèces concrètes sous lesquelles se réalise leur ordre à Dieu, un idéal par le service duquel ils sont sauvés, grâce à la miséricorde de Dieu [16]. Leur espérance en Jésus-Christ et en son Royaume n'est pas consciente. Elle est obnubilée par les formes concrètes de leurs espoirs terrestres. Mais aussi, d'une certaine manière, elle y est implicitement contenue et se réalise en elle. Il arrive parfois que la paix, la fraternité, la justice, qui sont des exigences du christianisme vrai, soient recherchées plus généreusement par des hommes qui ne font pas profession d'être chrétiens. En ce sens, la poursuite désintéressée d'un tel idéal peut être un reproche à l'inaction des chrétiens et à leur infidélité aux préceptes de l'Evangile.

9

MAIS, *en raison du péché, cet effort de l'homme, pour autant qu'il est entrepris en dehors d'une confession explicite du Christ, — à plus forte raison s'il est accompli en opposition formelle avec*

16. C'est un fait homologué par la doctrine catholique que beaucoup d'hommes seront sauvés par une foi implicite se réalisant sous les espèces d'une adhésion explicite à ce qui est pour eux l'idéal de leur vie, ce qu'ils servent de toute leur âme (cf. *Lettre du Saint-Office à l'archevêque de Boston* d'août 1949, rendue publique en septembre 1952; cf. *Documentation catholique* du 2 novembre 1952).

elle, — est ambigu et impur. En l'absence du secours de la grâce, il est finalement inefficace sur son propre plan. Il est, en outre, radicalement inadéquat au caractère essentiellement eschatologique du Royaume.

Le risque est grand, évidemment, que cet idéal sous les espèces duquel Dieu, son règne, sa justice ne sont qu'implicitement recherchés, ne devienne en réalité une idole. Dans cet effort de l'homme, le démon travaille aussi et ce qu'il y sème grandit en même temps que le froment de Dieu : le Jugement départagera les deux récoltes. Ainsi voyons-nous la recherche d'intérêts particuliers (individuels, de groupes, de classes ou de race) compromettre la réalisation d'intentions légitimes; le recours à des procédés que la conscience réprouve, rendre entièrement illusoire l'idéal prétendûment poursuivi. A ce point de vue, le matérialisme marxiste, précisément parce qu'il se présente comme l'effort le plus cohérent et le plus grandiose qui ait été proposé pour réaliser une destinée purement terrestre de l'homme en mettant en œuvre des énergies purement humaines, se révèle aussi comme, à la fois, la plus tentante et la plus décevante des séductions auxquelles l'homme puisse être exposé. On a fait remarquer souvent, à juste titre, qu'il reprenait d'un bout à l'autre tout le programme de l'Histoire du Salut, de la Genèse à l'Apocalypse, mais en y substituant l'homme à Dieu [17]. Il conduit par là à la moins grossière, peut-être, mais à coup sûr à la plus dangereuse des idolâtries : celle où l'humanité se fait sa propre idole.

Même lorsqu'elles n'en viennent pas à ce point, les entreprises purement humaines qui visent à une amélioration stable du sort de l'humanité, parce qu'elles impliquent nécessairement une réforme des mœurs, sont finalement inefficaces sur leur propre plan, car seul le secours de la grâce peut apporter dans ce domaine un remède adéquat. L'expérience humaine vérifie amplement ce qu'enseigne la révélation à propos des suites du péché. Ce qui est vrai dans l'ordre individuel l'est aussi, — plus manifestement encore sans doute, — dans l'ordre collectif et social. Pour réels qu'ils puissent être, les résultats obtenus par le seul effort de l'homme laissé à ses propres forces ne sauraient être que partiels et précaires; l'histoire témoigne assez qu'elle ne peut être elle-même qu'un perpétuel recommencement. Mais en admettant même que l'aspiration immanente de la création puisse parvenir à se satisfaire de façon universelle et durable,

17. En cela, il est d'ailleurs l'aboutissement de l'humanisme rationaliste qu'on a vu se développer en Occident depuis la fin du Moyen-Age : la filiation est historiquement discernable. — « La critique de la religion aboutit à la doctrine que l'Homme est l'être suprême pour l'Homme, et à l'impératif catégorique de renverser toutes les relations sociales, dans lesquelles l'Homme est un être dégradé, asservi, abandonné, méprisable. » Karl Marx, *Morceaux choisis*, N.R.F., Paris, 1934, p. 223.

l'état auquel elle atteindrait serait lié à la caducité du monde lui-même et se situerait, de droit comme de fait, au pur niveau de cette création même. Quelle que soit la perfection qu'on doive lui reconnaître, celle-ci serait d'un ordre radicalement inférieur à celui qui sera réalisé dans le Royaume et auquel, par la grâce, nous avons accès dès ici-bas par un renouvellement, une régénération profonde de notre être, résultat de notre incorporation au Christ par la foi dans le baptême et l'effusion de l'Esprit de Dieu faisant de nos corps ses temples et de nos âmes sa demeure.

10

La tâche de l'Eglise, dans ce domaine, est d'amener l'effort de l'homme dans l'histoire sous la souveraineté de Jésus-Christ[18] *et, en lui apportant remède et guérison par l'annonce authentique de la foi et la grâce des sacrements, de lui révéler (et de lui rappeler) la perspective eschatologique de sa destinée et de l'assumer dans l'économie proprement surnaturelle du Royaume.*

L'Eglise est dans le monde sans toutefois être du monde (Jn, xv, 19; xvii, 11-17). C'est pourquoi son rapport avec le monde est double : *a*) par tout ce qu'il renferme et met en œuvre d'aspirations droites et d'espoirs authentiques, le monde est pour l'Eglise la pâte dont elle est le ferment[19] (Mt., xiii, 33); *b*) par tout ce qu'il manifeste et encourage d'opposition consciente, le monde est l'ivraie étouffant le bon grain que l'Eglise ne cesse de semer (Mt., xiii, 24-30 et 36-43). D'où la diversité des tâches de l'Eglise. Celle-ci s'en acquitte :

1) En annonçant, — jusqu'aux confins de la terre, — Jésus-Christ comme Sauveur des hommes. Et donc, d'abord comme saint Paul le fait dans l'épître aux Romains et les apôtres dans

18. L'Église a le devoir d'étendre et d'exprimer l'empire du Christ sur le monde : c'est le sens de la fête du *Christ-Roi* instituée par le pape Pie XI en 1925... C'est toute l'encyclique *Quas primas* du 11 décembre 1925 qui serait à citer ici.

19. « L'Église ne peut s'enfermer inerte dans le secret de ses temples et déserter ainsi la mission que lui a confiée la Providence divine, de former l'homme complet, et par là de collaborer sans cesse à établir le fondement solide de la société. Cette mission lui est essentielle. Considérée de ce point de vue, on peut dire que l'Église est la société de ceux qui, sous l'influence surnaturelle de la grâce, dans la perfection de leur dignité personnelle de fils de Dieu et dans le développement harmonieux de toutes les inclinations et énergies humaines, édifient la puissante armature de la société humaine. Sous cet aspect, les fidèles et plus précisément les laïcs, se trouvent aux premières lignes de la vie de l'Église. Par eux, l'Église est le principe vital de la société humaine. Ils doivent donc pleinement avoir conscience, non seulement d'appartenir à l'Église, mais d'être l'Église » (Pie XII, *Discours* du 20 février 1946).

le *kérygme*, en faisant prendre conscience au monde de son péché, en révélant aux hommes leur péché et la colère de Dieu. De cela relève la mission qu'a l'Eglise de juger les erreurs du monde en les dénonçant aux yeux des hommes et en leur opposant le témoignage de la foi[20]. Ainsi aide-t-elle les hommes à discerner, parmi ce qui se propose à eux dans le monde, ce qu'ils peuvent accepter et ce qu'ils doivent refuser. Par là l'Eglise apprend aux hommes quel est le vrai sens et quelles sont les vraies dimensions de la libération à laquelle ils aspirent et leur révèle et leur rappelle que Jésus-Christ, le seul libérateur, est le vrai nom de leur espérance (Act., IV, 12; Col., I, 27).

2) En incorporant les hommes dans la foi par la grâce du baptême au peuple nouveau que Jésus-Christ s'est acquis pour le faire un seul Corps avec lui, régénéré en lui, vivant de sa vie et produisant les fruits de l'Esprit répandu en leur cœur. Par là les hommes sont introduits, comme de plain-pied, dans le Royaume dont ils possèdent ainsi des arrhes qui les habilitent à participer à la manifestation finale de la gloire du Seigneur.

3) En recueillant les hommes, blessés, comme en cette hôtellerie dans laquelle le Christ, notre bon Samaritain, a remis l'humanité malade, payant d'avance, par son Sang, l'huile et le vin de leur guérison (les sacrements de l'Eglise). L'Eglise commence à restituer la santé à l'humanité malade[21]. Elle enseigne aussi aux hommes le sens et la valeur de la souffrance qui les associe au mystère du Christ rédempteur (Col., I, 24; Mt., XVI, 24). Elle soutient et encourage les fidèles dans les persécutions auxquelles, de par son opposition au monde, elle se sait exposée jusqu'à la fin des temps (Mt., V, 11-12; Jn, XV, 18-21; XVI, 20-22; tout le livre de l'Apocalypse).

4) En enseignant aux hommes la valeur de la prière et en leur apprenant à rendre à Dieu le culte en esprit et en vérité qui lui est dû (Jn, IV, 23); en les associant surtout, par le culte public et en tout premier lieu par la célébration de l'Eucharistie et la communion au Corps et au Sang du Seigneur, au sacrifice parfait d'adoration, de louange et de propitiation, offert au nom de l'humanité tout entière au Père, par le Fils, sur la croix.

L'Eglise se donne à toutes ces tâches de tout son être. Elle se sait, en effet, à l'image du Christ-Serviteur, la servante de tous les hommes, spécialement des pauvres et de tous ceux qui souffrent. Avec optimisme, malgré les difficultés sans cesse

20. C'est en ce sens que S. S. PIE XII a pu déclarer, faisant allusion surtout à la condamnation doctrinale (non politique) du communisme athée : « Si l'Eglise parle et porte un jugement sur les problèmes du jour, c'est avec la conscience claire d'anticiper, par la vertu du Saint-Esprit, la sentence qu'à la fin des temps, son Seigneur et Chef, Juge de l'univers, confirmera et sanctionnera » (*Message de Noël 1951*).

21. Sur l'Eglise, hôtellerie du Christ, notre bon Samaritain, cf. saint AUGUSTIN, *Quaest in Ev.*, 2, 19 (P. L., 35, 1340); *Tract. In Joan.*, Ev. 41, 13 (P. L., 35, 1700); *Sermo* 131, 6 (P. L., 38, 732).

renaissantes, elle continue son œuvre : « Tout est à vous, mais vous êtes au Christ et le Christ est à Dieu » (I Cor., III, 22-23).

Ainsi donc s'affirme le rôle de l'Eglise et de la grâce dans l'économie de l'espérance chrétienne : de la grâce, car, possession réelle dès ici-bas de la vie qui doit nous béatifier éternellement, elle est le gage le plus assuré de notre glorification dans le Christ; de l'Eglise, car c'est par elle que nous recevons le don de cette grâce et c'est en elle que nous trouvons tout ce qui a été disposé par Dieu pour que nous puissions y persévérer, la retrouver au besoin, y croître aussi par de continuels accroissements tant à notre bénéfice personnel que pour le bien de la société humaine toute entière.

Mais pour que notre espérance puisse ainsi passer par l'Eglise sans courir le risque d'être frustrée, il importe que nous ne nous méprenions pas au sujet de l'Eglise elle-même. Il faut que cette Eglise soit bien telle que Dieu l'a établie, où nous soyons assurés de trouver dans leur sens et leur valeur authentiques les enseignements qu'Il nous a donnés et les moyens de grâce qu'Il a institués; où un sacerdoce véritable nous assure, en particulier, la pleine réalité de son Corps eucharistique. C'est pourquoi l'Eglise attache une telle importance aux garanties dont malgré toutes les déficiences de ses membres, Dieu l'a entourée pour la sauvegarde du contenu objectif de la foi et celle de la vérité des sacrements; l'un et l'autre liés à la continuité de la succession du ministère apostolique. De là aussi la rigueur de ses exigences quant aux conditions de l'unité que Dieu a voulue pour son Eglise et dont, sur le plan visible même, il l'a indéfectiblement dotée. Cette rigueur est tout entière au service de notre espérance.

C'est dans l'humilité qu'elle affirme son assurance, car celle-ci n'est que l'expression de sa foi et de son espérance, une espérance qui ne confond point (Rom., V, 5). Cette espérance la met au large dans les tribulations, confortée qu'elle est par l'Esprit (Rom., VIII, 19-27). C'est dans cet Esprit qu'elle nous appelle tous à nous unir et à nous presser dans son sein, afin de nous tourner avec elle vers le Christ et lui crier, de toute la force et avec toute la confiance de son attente : *Seigneur Jésus ! Viens !*

L'espérance du monde : l'action rédemptrice de Dieu en union avec son Oint [1]

A une époque qui, pour la première fois dans l'histoire a vu (et pour une part voit encore) chrétiens et juifs persécutés ensemble, mais dans laquelle aussi des fractions importantes du peuple juif ont connu la faveur d'un retour dans le pays de leurs pères; à une époque, enfin, où la question des rapports mutuels entre Eglise et Synagogue s'est posée à nous avec une urgence toute nouvelle, on ne peut parler de l'espérance chrétienne sans penser expressément au peuple d'Israël.

C'est pourquoi, en raison du précepte divin d'une diaconie de charité [2], précepte que les envoyés de Dieu, — les Apôtres du Messie promis et leurs successeurs en leur charge : nos évêques, — nous ont transmis, à nous « qui sommes devenus croyants de parmi les Gentils », nous témoignons devant nos frères séparés issus du tronc d'Abraham et de la maison de Jacob, de ce que nous sommes certains d'avoir appris par expérience et par conséquent d'avoir à croire et de devoir espérer, quant à l'action rédemptrice universelle de leur Dieu, qui est aussi notre Dieu, en union parfaite avec l'*Etoile de Jacob* (Nom., XXIV, 17). Car notre seule espérance est l'espérance unique, *l'espérance d'Israël* (Jér., XVII, 13), le Dieu Eternel, qui n'a pas voulu sauver le monde qui est sien sans la participation de son Image, et qui,

1. La note que nous publions ici sur les rapports du peuple d'Israël et de l'Eglise dans la perspective de l'espérance chrétienne, a été rédigée en collaboration avec plusieurs théologiens catholiques de différents pays, comme l'étude précédente qu'elle est destinée à compléter. Le texte original, que nous nous sommes efforcés de suivre le plus près possible dans notre traduction, est en allemand (*Réd.*).

2. Rom., 11, 13 s.; 15, 25 s.; 2 Cor., 9, 12 s.; Gal., 2, 10; comp. Act., 20, 24 — texte primitif ! — 24, 17; interprété dans l'étude : *Ur-Diakonie als Heilmittel des Ur-« Schismas »* (*Diaconie primordiale, remède au schisme primordial*), dans *Freiburger Rundbrief*, VI, 13 s.; en français dans *Dieu Vivant*, n° 26.

au jour de l'avènement de son Règne, — Règne que rien ne limitera ni n'assombrira plus, — sera manifesté à tous les hommes comme leur Sauveur[3].

I. — Nous espérons

A. — *En commun* avec ces aînés de nos frères séparés :

1) que le jour de Dieu luira pleinement sur cette terre où, de façon tout à fait manifeste même pour les méchants, *tout sera rétabli comme Dieu le veut avoir* (Mal., III, 22 s.; Mc, IX, 11; Act., III, 21), et

2) (avec beaucoup d'entre eux) qu'à Celui qui a tout soumis à son fils bien-aimé, *le Fils aussi sera soumis, afin que Dieu soit tout en tous* (I Cor., XV, 28).

B. — Mais *en désaccord* avec nos frères aînés — désaccord pour le moment encore insurmontable, — nous espérons qu'en ce jour de Dieu, l'avènement du Règne manifeste se produira en la Personne de Celui qui, il y a 1924 ans, a commencé de régner sous les voiles de la croix et de la résurrection, celui qui revient, Jehoschua Nosri, Jésus de Nazareth, fils de Marie de la Maison de David.

Nous espérons aussi, comme déjà aussi bon nombre de nos frères séparés ont été amenés à le reconnaître, que non seulement ce jour-là nous ressusciterons des entrailles de la terre, mais que nous serons dès avant cela avec lui (Phil., I, 23; cf. Jn, XI, 23 s.), si toutefois nous *mourons dans le Seigneur* (Apoc., XIV, 13).

II. — Nous croyons

A. — *En commun* avec nos frères séparés que :

1) outre la possibilité, pour tout esprit droit, de conclure, par la raison philosophique éclairée par la grâce, à l'existence d'un Dieu créateur à partir de (la considération de) ses œuvres (Sap., XIII, 1-9; Rom., I, 20), le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob s'est révélé, tout d'abord aux Patriarches, puis, sur le Sinaï, au peuple sacerdotal choisi par lui (Ex., XIX, 5 s.), et que ce Dieu lui a donné l'alliance de sa loi dont l'accomplissement assure la vie;

2) le dessein de grâce de Dieu sur ce peuple est sans repentance et que si, en raison de ses égarements, ce peuple a parfois été durement éprouvé, au point d'en venir à perdre figure de

3. On trouvera d'autres contributions à l'étude de ce thème dans les *Cahiers Sioniens*, 68, rue Notre-Dame-des-Champs, Paris-VIe, et dans les pages du *Freiburger Rundbrief*, 4, Werthmannplatz, Freiburg i/Br. (Allemagne).

peuple (Lo-Ammi), cependant il ne peut être définitivement répudié, parce que Dieu tient sa parole et qu'il accomplira tout ce qui, au témoignage de l'Apôtre, est encore à attendre (Os., XI, 6 s.; Rom., 9 à 11).

B. — Mais, *en désaccord* avec nos frères aînés, — désaccord pour le moment encore insurmontable, — nous croyons aussi :

1) que Dieu, non seulement a trouvé en Jésus et Marie, (réellement, vraiment et entièrement hommes parmi les hommes) l'irrépréhensible partenaire humain annoncé et promis par la loi et les prophètes, mais que, dans ce Jésus, lui-même est devenu homme parce que c'est de cette façon seulement que le salut de l'humanité tombée pouvait être à la fois son œuvre propre tout en étant véritablement l'œuvre de l'homme, comme cela devait être pour que l'accomplissement de la promesse puisse nous assurer la vie;

2) que, pour cette raison, chacun d'entre nous ne peut atteindre le terme de son espérance qu'en participant (grâce aux sacrements) à l'œuvre divino-humaine de la Passion, de la Mort et de la Résurrection de Jésus : c'est-à-dire comme membre de la Nouvelle Alliance, que ce soit à notre escient ou à notre insu (Mt., XXV, 37 ss.).

III. — L'amour de Dieu répandu par l'Esprit dans nos cœurs (Rom., V, 5)

A. — Nous tient *indissolublement* unis à nos frères aînés :

1) par la confession, qui nous est commune à eux et à nous, de la vérité révélée (bien que comprise de façon différente) du Tenach, c'est-à-dire des Saints Livres de l'Ancien-Testament;

2) et par l'attente, pleine de confiance et de foi, de notre réunion avec eux et de leur *réintégration* future (Rom., XI, 15), le *salut d'Israël tout entier* (Rom., XI, 26).

B. — Cet amour nous tient cependant *encore séparés* de nos frères pour autant

1) que nous devons reconnaître Simon Bar Jona, et tous ses successeurs dans sa charge, comme le fondement du « peuple de Dieu dans le peuple de Dieu », le Qahal renouvelé par Jésus, c'est-à-dire l'Eglise que nous formons; en conséquence de quoi ceux qui siègent sur la Chaire de Pierre jouissent, dans leur charge, de l'infaillibilité que Jésus a reconnue dans un certain sens à ceux qui siégaient sur la Chaire de Moïse (Mt., XXIII, 2 s., déjà reportée par Léon le Grand sur les chefs de l'Eglise), si bien qu'il faut admettre qu'un transfert d'autorité a eu lieu lors de la Pentecôte, en vertu duquel la Synagogue « post-tannaïtique » s'est trouvée déchue du véritable judaïsme

transféré à l'Eglise (Rom., II, 28 s.; Apoc., II, 9; III, 9); ce qui se serait accompli dans le laps de temps durant lequel l'attitude d'exclusion de Gamaliel II s'est peu à peu substituée, de la part des autorités de la Synagogue, à l'attitude temporisatrice de Gamaliel Ier (Act., V, 38 s.; cf. XVII, 10 s.)[4];

2) que nous devons ne pas cacher à nos frères séparés les différences qui subsistent, ni leur importance en ce qui concerne l'histoire du salut, mais, au contraire, en conférer avec eux dans des échanges fraternels (ce qui peut toujours se faire avec délicatesse), jusqu'à ce que vienne le jour où il y aura *un troupeau et un pasteur* (Jn, X, 16) et où *tous les peuples serviront Dieu d'un commun accord* (Soph., III, 9; litt. : d'une seule épaule).

Liés par l'amour, comme nous venons d'en témoigner, — *éclairés par la foi*, — *fortifiés par l'espérance*, nous confessons devant nos frères séparés, qu'aux devoirs qui, de là, découlent pour nous, nous, catholiques, avons manqué de multiples façons. Au lieu de leur montrer un amour patient, toujours en quête, et une douceur allant jusqu'au renoncement à soi-même, à l'exemple de leur Seigneur, qui est aussi le nôtre, et de quelques-uns des plus grands saints comme Paul, Grégoire le Grand, Ignace de Loyola (qui regrettait de n'être pas de sang juif!), nous leur avons manifesté bien plutôt un manque de compréhension, plein d'impatience, et pire encore.

Mais nous devons aussi souligner que l'Eglise elle-même, après bientôt deux mille ans, n'est pas lasse de prier pour eux, et que le Psautier est notre prière commune : louange de Dieu et supplication de nos âmes pour son triomphe.

Ce triomphe que, comme eux, nous attendons avec une inébranlable confiance, est, en même temps, pour l'humanité la délivrance manifeste de tous ses maux (Is., XXV, 8; Apoc., XI, 4) et pour le Cosmos la libération de toutes les insuffisances dont il est affecté depuis la chute de l'homme (Gen., III, 17; Rom., VIII, 19 s.). Nous l'espérons comme devant se produire au moment où sera rétablie la parfaite conformité du vouloir de la créature au vouloir du Créateur — comme autrefois au Paradis avant la chute, — conformité que rien ne pourra plus troubler, ainsi que nous le croyons, grâce à l'achèvement de la participation de l'humanité rachetée (c'est-à-dire de l'Eglise accomplie, juifs et

4. De la part de milieux scientifiques israélites, notre attention est attirée sur le fait que jamais les (judéo-) chrétiens (*Nosrim*) n'ont été l'objet d'un anathème proprement dit (comme les Cuthéens, ou Samaritains, et les Qaréens); bien plus, la malédiction des *Nosrim* sous Gamaliel II était destinée à écarter les chrétiens clandestins de la fonction consistant à réciter les prières devant le peuple dans les services de la synagogue; on rapporte encore du patriarche Jehuda-Ha-Nassi, plus récent (deuxième moitié du second siècle), rédacteur de la *Mischna*, qu'il admettait les *Nosrim* à l'exercice de cette fonction.

gentils, *in corpore*; Col., I, 24) à la Passion, la Mort et la Résurrection de son chef, l'Oint de la Maison de David, Jehoschua, *que Dieu a exalté au-dessus de tous et auquel il a donné le Nom qui est au-dessus de tout nom* (Phil., II, 9), qui est un avec le Père dans une unité d'être jamais altérée, et dans lequel nous aussi, par ses apôtres, nous avons été appelés des ténèbres du paganisme à louer le Dieu d'Israël (Mt., XV, 13), comme Il l'a promis (Is., II, 2 s.).

Germersheim (Univ. de Mayence).

KARL THIEME.

La conception de l'Église dans le programme de travail de la Commission « Foi et Constitution »

(Bossey, 11-19 août 1953)

Le Mouvement *Foi et Constitution*, après une assez longue existence indépendante, fait maintenant partie du Conseil œcuménique des Églises auquel il est incorporé comme l'un de ses douze départements ou commissions. Au sein de ce Conseil, la Commission *Foi et Constitution* est représentée par un comité de cent membres. Mais de même que l'Assemblée générale du Conseil œcuménique confie son travail aux soins de comités plus restreints, de même cette Commission confie-t-elle sa propre tâche à un comité de travail composé seulement de vingt-cinq membres. C'est autour de lui que tout tourne. Il a tenu récemment (11-19 août 1953) à Bossey (Suisse) une réunion importante au cours de laquelle, outre la mise au point des préparatifs de la conférence d'Evanston, il a élaboré le programme d'études et de recherches qui doivent faire, durant les années à venir, l'objet des préoccupations de la Commission dont il est l'organe. Le compte rendu des discussions qui ont eu lieu à cette occasion forme la base de la présente chronique.

Pour faciliter la lecture de notre exposé, nous avons parfois transposé en style direct la substance des interventions telles qu'elles nous sont rapportées par les minutes que nous utilisons. Il faut noter, en outre, que ces dernières sont elles-mêmes rédigées de telle façon, dans le compte rendu en question[1], qu'il n'est pas toujours facile de discerner si elles rendent la pensée exacte des orateurs. On voudra bien prendre garde que, pour cette double raison, nos citations, même placées entre guillemets, ne représentent pas nécessairement les *ipsissima verba* des orateurs.

I. — L'ÉLABORATION DU PROGRAMME

Si l'on excepte la question de la préparation d'Evanston, le comité de travail a mis en discussion six sujets, d'envergure et d'importance

1. *Commission on Faith and Order of the World Council of Churches. Working Committee, Minutes of meeting held at the* Château de Bossey, *near Geneva 11th to 19th August 1953*. Faith and Order Commission Papers, n° 17; brochure de 48 pp. Genève, 17, route de Malagnou. — Nous renvoyons à cette brochure par la mention : *Minutes*...

diverses, et élaboré des plans d'étude pour chacun d'eux. Il est utile d'en donner un aperçu et d'en signaler les principales dispositions avant de considérer ce que nous pouvons en apprendre au sujet des vues du comité sur le problème de l'Église.

1. *L'Église en relation avec la doctrine concernant le Christ et le Saint-Esprit*

Ce thème a été proposé à Lund comme « sujet d'étude à approfondir » (Rapport, chap. III, p. 25)[2]. C'est, sans aucun doute, le plus important des sujets. L'étude en a été confiée à un comité de théologiens qui fonctionnera en deux sections : l'une européenne, ayant pour président l'évêque Nygren[3], pour vice-président le professeur L. Hodgson[4] et pour secrétaire le professeur Torrance[5]; l'autre nord-américaine, présidée par le professeur Calhoun[6], assisté du professeur Pittenger comme vice-président et du professeur Cragg[7] comme secrétaire. Le nombre des membres de ce comité restreint ne doit pas dépasser douze et l'on insista pour que, dans la section européenne, figurât un orthodoxe. Étant donné le sujet, cette présence orthodoxe peut s'avérer particulièrement importante. Elle témoigne tout au moins de la grande impression faite sur le comité de travail par les interventions du professeur G. Florovsky qui, sans ménager ses critiques, nous semble avoir parlé plus intelligemment que tous les autres.

2. *Les pratiques du culte*

Il faut se rappeler que le problème des formes et pratiques du culte a gagné énormément d'importance depuis qu'il a été abordé pour la première fois à Edimbourg (1937). On se souvient qu'il a occupé une place prépondérante dans les discussions de Lund (1952). Il fut décidé à Bossey qu'on entreprendrait une triple enquête, menée par des commissions respectives : l'une sur l'Asie orientale, une autre sur l'Europe, la troisième sur l'Amérique du Nord. Il a semblé, en effet, que les conditions et les problèmes dans ces diverses parties du monde différaient sensiblement entre eux. Le professeur Chandran[8] dirigera les travaux de la première commission; le professeur Trinterud[9], ceux des deux autres.

3. *L'intercommunion*

Le problème de l'intercommunion fait penser à celui de la quadrature du cercle. Après une discussion d'allure plutôt décousue, on en vint

2. *Report of the Third World Conference on Faith and Order*, Lund, 1952. Faith and Order Commission Papers, n° 15, cf. pp. 25-26.
3. Église (luthérienne) de Suède.
4. Église d'Angleterre.
5. Église (presbytérienne) d'Écosse.
6. Églises chrétiennes congrégationalistes des États-Unis.
7. Église unie du Canada.
8. Église de l'Inde du Sud.
9. Église presbytérienne des États-Unis.

à conclure qu'il valait mieux abandonner toute activité jusqu'à ce qu'on ait reçu davantage de réponses au rapport de Lund.

4. *La Tradition et nos traditions*

La fondation d'un groupe qui aurait pour tâche propre l'étude de la question de la Tradition est la plus importante des mesures vraiment nouvelles qui aient été prises à Bossey. Cette mesure n'était pas spécialement recommandée par Lund, mais elle est née des expériences de la conférence même. Il est clair que le mérite de son adoption revient surtout au professeur Florovsky; il en avait d'ailleurs lui-même établi le mémorandum et l'avait présenté devant le comité de travail. Il est intéressant de noter que les sept personnes chargées d'étudier ce sujet devront « être choisies en fonction de leur compétence et de leur intérêt pour le sujet, sans qualification spéciale d'ordre géographique ou confessionnel ». Ces membres travailleront par correspondance, en préparant des documents qu'ils soumettront probablement au comité de travail. L'espoir fut exprimé que le rapport final qui résultera de la confrontation de ces documents puisse figurer à l'agenda du comité de travail pour 1956. Ce rapport devra conclure à la nécessité, ou non, de la formation d'une véritable commission théologique à l'intérieur de *Foi et Constitution*. On peut se féliciter que la formation de ce groupe ait été laissée à la compétence du professeur Skydsgaard[10].

5. *Les facteurs d'ordre social et culturel*

Ce sujet, on le sait, a son origine dans une lettre du professeur C. H. Dodd, adressée à la réunion de la Commission *Foi et Constitution*, tenue à Chichester en 1949. Cette lettre attirait l'attention sur les motifs inavoués qui jouaient dans les discussions œcuméniques et mettait en évidence les facteurs *non théologiques* qui sont souvent aussi décisifs dans la scission des Églises que les motifs d'ordre proprement religieux. A la suite des multiples discussions qui eurent lieu depuis lors sur ce thème, ces facteurs ont été baptisés *sociaux et culturels*; on s'est en effet aperçu qu'ils pouvaient aussi receler un sens théologique.

La discussion de Bossey à leur sujet fut intéressante, mais elle ouvrit de telles perspectives que l'on décida de ne pas créer de groupe d'étude spécial dans l'état actuel des choses. Les membres intéressés pourront écrire des memoranda qui constitueront matière à discussion lors de la session de la Commission à Evanston. On décida en outre qu'un matériel documentaire serait rassemblé au sein des universités et des séminaires de théologie, en sorte que ce sujet puisse figurer comme thème principal à l'agenda du comité de travail en 1955.

6. *Le prosélytisme*

Un groupe de sept membres, sous la conduite du Dr H. Meyer[11], a été chargé de mener une enquête sur ce sujet, qui peut mener à des

10. Église (luthérienne) du Danemark.
11. Église évangélique-luthérienne unie d'Allemagne.

développements considérables d'ordre pratique dans lesquels l'Église catholique ne saurait manquer d'être mise en cause. C'est le secrétaire du Conseil œcuménique lui-même, le Dr Visser 't Hooft, qui introduisit la question devant le comité de travail, sur la base d'une étude préparée par l'évêque St.-Neill pour l'*Histoire du Mouvement œcuménique*, mais qui ne fut pas insérée dans celle-ci. Il est naturel que la question soit posée devant la Commission *Foi et Constitution*, car elle commande les attitudes pratiques des diverses Églises-membres, les unes à l'égard des autres, et elle est en dépendance de leurs diverses ecclésiologies. C'est, une fois de plus, le professeur Florovsky qui tint la vedette en critiquant l'ecclésiologie et la pratique de certaines Églises participantes, dans une brève mais vive discussion.

II. — Le problème de l'Église

Je me propose de traiter de quatre aspects qui pourront nous aider à évaluer s'il y a progrès ou recul dans les discussions au sujet de la notion théologique d'Église.

a) *La recherche d'une nouvelle méthode*

Jusqu'ici la méthode d'investigation théologique a surtout consisté à comparer les doctrines des différentes confessions ou dénominations chrétiennes et à enregistrer leurs accords et désaccords sur certains points. On en est ainsi venu à reconnaître que, par suite de la connexion interne entre beaucoup de ces points particuliers, il existe des systèmes ou blocs de doctrines qui s'accordent, systèmes entre lesquels se partagent les différentes Églises. De là est née la distinction générale entre l'attitude dite « catholique » et l'attitude dite « protestante », soulignée à Amsterdam.

De plus, cette méthode a permis de découvrir que cette distinction générale coupait en deux les communions chrétiennes elles-mêmes : la ligne de partage passe à travers chaque confession; il y a des différences trans-confessionnelles. Mais voici ce qui a poussé tout particulièrement à rechercher une nouvelle méthode : ayant constaté un plus grand accord qu'on ne s'y était attendu, la nette confrontation des différences a entraîné un durcissement des diverses conceptions, personne ne voulant rien céder de ses positions. Aussi le besoin s'est-il fait sentir de « creuser plus profondément », de profiter du grand progrès réalisé dans l'étude des Saintes Écritures, de confronter simultanément les mystères que tous reconnaissent comme étant à la base de leur christianisme, et enfin, comme le disait le professeur Hodgson à Lund, de *discuter* au lieu de *se disputer*.

C'est là une tendance saine, essentielle même si l'on veut progresser. Mais en voyant ce qui est arrivé à Bossey je ne puis m'empêcher de croire que cette tendance a peu de chances de se développer complètement; et cela entraînera de graves dangers.

Ainsi, par exemple, à la suite des discussions sur l'unité de l'Église, c'est devenu à peu près axiome chez les protestants que cette unité est une chose que *le Christ leur a déjà donnée* et qu'il est maintenant de leur devoir de *manifester* cette unité par leurs actes, « afin que le monde croie ». Ils réalisent qu'il est indispensable à cette manifestation que tous participent à l'Eucharistie en commun et que, tant qu'ils n'y seront pas parvenus, ils seront en état de désobéissance à l'égard du Christ qui leur a donné leur unité. Puisque d'une part l'Écriture montre l'Église comme étant un seul Corps, tous participant à la Table du Seigneur; puisque, d'autre part, ce sont précisément leurs traditions confessionnelles différentes qui empêchent tant d'entre eux de participer à cette unique Table, il leur faut, pensent-ils, sacrifier ces traditions afin que la volonté du Christ soit accomplie. C'est là, semble-t-il, le point capital de l'appel fait par le professeur Schlink, homme profondément sérieux et religieux, et par son remplaçant, d'un esprit plus libéral, le Dr. H. Meyer. La thèse eschatologique barthienne, que tous nos actes sont soumis au Jugement à chaque instant, a été renforcée par l'expérience de l'unité, sentie en des époques de persécution, par des membres de dénominations différentes. Aussi bien l'accent a glissé du domaine intellectuel au domaine moral. L'impatience devant les difficultés intellectuelles conduit au désir de *faire* quelque chose, afin d'échapper au sentiment de péché et de désobéissance au Christ, inhérent aux divisions actuelles. Quoi de plus simple, alors, que de se mettre tous d'accord pour oublier le passé, pour se débarrasser des entraves des traditions respectives et donner au monde le spectacle de l'unité par l'Eucharistie commune ? Si jamais une telle mentalité prévalait, ce ne serait pas l'étude projetée du rapport de l'Église avec le Christ et le Saint-Esprit qui suffirait à les détourner de recourir à ces illusoires moyens d'union. Sans une autorité enseignante, en effet, de pieux désirs peuvent trouver dans les Écritures un appui sur tous les sujets. Rien, d'ailleurs, ne pourrait empêcher qu'on ne découvre une interprétation de l'action de l'Esprit dans l'Église et de la présence du Christ en elle, pour justifier cette démarche. Le danger existe donc que, dans leur effort pour « creuser plus profondément », leur désir très religieux de réunion et la conscience qu'il y a quelque chose de radicalement mauvais dans leurs divisions actuelles, ne les conduisent à découvrir seulement ce qui répond au sentiment qu'ils avaient en commençant.

Le professeur Hodgson les mettait en garde, à Lund, contre le danger des solutions faciles, en disant : « Celui de qui nous devons nous approcher, c'est le Seigneur qui a dit de lui-même non seulement qu'il est la Voie et la Vie, mais aussi la Vérité »; — et nous pouvons, nous, ajouter que si nous voulons accepter le Christ entier et indivis, il nous faut accepter non seulement sa doctrine comme nous la voyons, mais aussi les mesures qu'il a prévues et prises pour sa sauvegarde au sein de l'Église. Le professeur Florovsky fut le seul, à Bossey, qui ait touché à cette idée lorsqu'il déclara : « La division se trouve entre ceux qui considèrent l'élément institutionnel de l'Église (Ordre, hiérarchie, etc.) comme quelque chose qui ne relève pas de la foi et s'y ajoute, ceux qui, par conséquent, n'ont pas de convictions dogmatiques au sujet de cet

élément; et ceux pour qui les dogmes précis le concernant appartiennent à l'intégrité de la foi catholique[12]. »

La décision de « creuser plus profondément » est donc bien la seule politique saine dans les circonstances actuelles. Nous craignons seulement qu'ils ne creusent pas assez profondément et qu'ainsi ils ne parviennent pas jusqu'au Rocher sur lequel l'Église a été bâtie.

b) *L'Église, Corps du Christ*

Puisque l'expression « Corps du Christ » désigne l'Église dans les Écritures, tous évidemment acceptent l'Église comme telle. Mais lorsqu'ils se demandent quelle est la signification précise de cette expression, les opinions s'opposent.

Le professeur Torrance, presbytérien écossais, ouvrit à Bossey la discussion par une attaque contre l'idée que l'Église serait le *Christus prolongatus* ou, comme nous le disons, une extension de l'Incarnation. Il semblait prendre cette idée au sens d'une identification tellement poussée entre le Christ et l'Église que tous les actes de l'Église seraient identiquement les actes du Christ. Aux lieu et place de cela il proposa de voir, entre le Christ et l'Église, une relation analogue à celle qui, dans l'union hypostatique, unit les deux natures en une seule personne, recourant aux termes mêmes de la formule chalcédonienne : « inconfuse, *immutabiliter*, indivise, *inseparabiliter* ». Selon cette comparaison, la nouvelle humanité du Christ appartient à la « nature divine » de l'Église[13]. — Il est difficile de dire jusqu'à quel point une telle analogie peut nous aider, puisque le professeur Torrance n'accepte pas sans réserves la définition de Chalcédoine, base de sa comparaison, lui reprochant de ne pas inclure l'élément dynamique.

Puis il passa à la pensée que l'Église est le Corps du Christ parce qu'elle est son Épouse. « Lorsque l'on parle de la femme comme étant le corps de son mari, cela ne veut pas dire qu'elle est son extension mais la façon dont il se fait face à soi-même. » Ainsi « l'Église ne prolonge pas son Seigneur, mais l'exprime *hic et nunc*, le rend visible et le démontre[14] ». Je laisse aux spécialistes de l'exégèse le soin de décider si c'était vraiment là, dans l'esprit de saint Paul, sa pensée dominante lorsqu'il écrivait le chapitre cinquième de la lettre aux chrétiens d'Éphèse...

Par contre, nous pouvons souligner avec joie l'insistance mise par le professeur Torrance à affirmer la nécessité d'inclure les sacrements dans toute considération du rapport existant entre le Christ et l'Église. Cela le fait aboutir, dans un autre contexte, à mettre en relief la difficulté apparemment insoluble pour nos frères protestants et dont nous devrions bien tâcher de présenter une explication claire et satisfaisante :

12. *Minutes...*, p. 41.
13. T. F. Torrance, *Where do we go from Lund?* dans *Scottish Journal of Theology*, mars 1953, p. 58.
14. *Minutes...*, p. 14.

« Le refus de l'Eucharistie à ceux qui sont baptisés en Jésus-Christ et incorporés à son corps ressuscité (c'est-à-dire l'Église) conduit soit à nier la réalité transcendantale du baptême, soit à susciter un schisme à l'intérieur du corps du Christ[15]. »

La discussion qui suivit l'explication du professeur Torrance suscita des réactions très variées. On entendit, par exemple, exprimer les opinions suivantes : Aucune métaphore n'a conduit à perpétuer les divisions autant que celle de Corps du Christ. — Le mot *soma* ne doit pas être compris comme une analogie biologique. — Quelle est, dans le Nouveau Testament, la base du mot analogie? Que signifie ce mot? — L'analogie ne réduit-elle pas le rapport étudié à un seul aspect et n'élimine-t-elle pas notre existence avec le Christ et dans le Christ? Le terme analogie ne semble impliquer qu'une correspondance : il se passe quelque chose dans l'Église qui correspond à ce qui est arrivé au Seigneur; mais le Christ n'est pas présent dans l'action de l'Église, tandis que, selon l'Épître aux Éphésiens, il y a aussi conformité.

Au milieu de cette confusion, le professeur Florovsky intervint, mettant un peu d'ordre dans la discussion et l'orientant. Il défendit l'utilisation de l'expression Corps du Christ comme étant la doctrine qui nous ramène à l'Église primitive, avant même qu'il n'y ait eu des conceptions juridiques. Éphés., v, 26, démontre que l'Église doit être purifiée; elle n'est pas quelque chose de parfait en soi, une prolongation automatique de l'Incarnation[16]. D'autre part, l'Église est quelque chose de plus qu'un appendice du Christ. Elle est le Christ même dans son activité, dans son action prolongée. Quant à l'idée de prolongation, elle peut être interprétée comme *le Christ qui continue son œuvre dans l'Église*, mais non dans ce sens que les hommes ajouteraient quelque chose à l'action du Christ, pas plus qu'il n'y a préjudice à sa Victoire qui est remportée une fois pour toutes[17].

Lorsqu'on réfléchit sur tout cela, on sent, en dehors des représentants de l'Orthodoxie, le manque total de l'idée de grâce sanctifiante. Le comité de travail aurait mieux fait, pensons-nous, de suivre la recommandation du professeur Hodgson de concentrer l'attention sur le mystère impliqué dans les paroles de saint Paul : « ... Moi ... et cependant pas moi, mais le Christ... en moi. » De la sorte, ils auraient au moins surmonté l'idée du parallélisme pur et simple entre l'Église et le Christ. Mais cela même n'est pas suffisant. Ils ont également besoin de l'idée d'autorité spirituelle de l'Église, et c'est là justement une chose qu'ils s'efforcent d'éviter. Ils peuvent cependant être assurés de s'y heurter un jour ou l'autre : cette idée, en effet, revient dans leurs discussions et dans leurs études des facteurs sociaux et culturels dans la vie de l'Église. Car, même considéré sous l'angle purement humain, ce facteur, — présence ou absence d'autorité dans l'Église, — fait toute la différence quant à son unité et à son évolution. Aussitôt qu'on a reconnu cela, la question doit surgir : « L'autorité n'est-elle pas un élément essen-

15. *Minutes*..., p. 29.
16. *Minutes*..., pp. 14-15.
17. *Minutes*.., p. 17.

tiel dans le Corps du Christ ? Et, si oui, vient-elle du Christ ou n'est-elle qu'une convention purement humaine ? »

On pourrait peut-être les aider en leur demandant si le rapport humain qui existait entre le Christ et ses disciples, était restreint à sa vie sur terre ? Et si leur attitude envers lui (qui, au moins durant la période de leur apprentissage, était orientée sur lui en tant qu'homme, — un homme qui, tout en les aimant comme un père, était en même temps un maître exigeant) ne devait pas être une attitude permanente de ses disciples au cours des âges ? — si l'humilité chrétienne et l'obéissance peuvent être mises en pratique dans leur totalité, là où ne se trouvent pas, même à cette heure-ci, des hommes qui, comme lui, représentent l'autorité de Dieu sur terre ? — et si, enfin, sans successeurs authentiques des apôtres du Christ, il peut y avoir de véritables *successeurs des disciples du Christ* ? (Je propose cela, incidemment, comme une sorte de réponse à Cullmann.) Du reste, ceux qui, comme nous l'avons vu, désirent souligner le fait que nous sommes continuellement sous le jugement de Dieu et qui mettent l'accent sur le côté moral de la vie chrétienne, devraient être capables d'apprécier le fait d'être mis en présence d'une expression concrète de ce jugement, car il y a là une preuve de la sincérité de nos protestations de loyauté et d'obéissance au Christ.

c) *La Tradition et les traditions*

Comme je l'ai déjà fait remarquer, le fait d'avoir pris la décision d'étudier séparément le problème de la tradition, marque un progrès réel pour *Foi et Constitution*. — Cette décision semble être diamétralement opposée à la tendance qui réclame la nécessité, pour les églises, de se libérer de leur passé et de procéder à la manifestation de l'unité qui leur appartiendrait déjà. Pourtant cette idée est née dans l'esprit d'un de ceux qui sont portés à minimiser les divisions existantes. Après Lund, le professeur Outler écrivait : « Notre unité dans le Christ, que nous réclamons, implique entre autres choses que nous avons une histoire commune qui embrasse et inclut nos histoires séparées. » Son idéal est de rassembler « une histoire oecuménique de l'expérience de la communauté chrétienne de ses débuts à notre temps », histoire qui remplacerait les présentations sectaires qui sont chose courante à l'heure actuelle [18].

Cette suggestion énorme et bien américaine fut reprise par le professeur Florovsky comme une occasion opportune d'introduire la question vitale de la tradition. Après en avoir conversé avec le professeur Outler, il soumit un mémorandum sur ce sujet à la réunion de Bossey. Comme on peut s'y attendre, peu de choses s'y trouvent qui puissent donner lieu à contestation de notre part et les points principaux sont exposés de façon lucide, spécialement celui du développement de la doctrine malgré l'unicité du kerygma originel [19]. Dans son exposé, il regretta l'ignorance de l'histoire de l'Église dont font preuve même certains ministres de la

18. *The Ecumenical Review*, octobre 1952, pp. 59-63.
19. *Minutes...*, pp. 31-33.

religion, et il établit la nécessité de l'étude de la Tradition sur le fait évident que, à cause des traditions distinctes des différentes dénominations, leurs membres parlent un langage différent et ne se comprennent plus[20]. L'esprit commun qui exista dans l'Église primitive a été perdu[21]. « Une espèce de dictionnaire oecuménique serait nécessaire[22]. »

La proposition du professeur Florovsky provoqua une certaine opposition qui se ramène à ceci : la tradition avait sa place avant l'établissement du canon des Écritures, mais non plus depuis lors. Mais le professeur Skydsgaard dut reconnaître que, « à la lumière de la science biblique actuelle, la vieille opposition entre les Écritures saintes et la Tradition devait être revisée », et il se montra même disposé à envisager « la conception romaine de la tradition[23] ». On peut avoir confiance que, dans sa fonction de chef de groupe il ne permettra pas d'ignorer la position catholique. Il sera certainement soutenu par le professeur Florovsky qui ne craignait pas d'arguer directement contre les protestants, se disant « surpris que les théologiens protestants avalent le christianisme selon Dewey et Nygren, mais non pas selon Cyrille ». Ces théologiens méprisent l'antiquité et attendent de nouvelles révélations de l'Esprit-Saint dans le travail même du mouvement oecuménique. Dans ce cas, la chose la plus dangereuse pour eux c'est le Nouveau Testament[24].

d) *L'Église catholique*

Le fait que l'Église catholique ne figurât pas sur l'ordre du jour de la réunion de Bossey n'empêcha pas qu'il en ait été question une douzaine de fois. Quelques unes de ces références ne méritent pas de nous retenir. Plus intéressantes furent les remarques incidentes du professeur Florovsky. Critiquant, par exemple, le thème de *Foi et Constitution* pour Evanston (notre unité dans le Christ et notre désunion en tant qu'Églises), il déclara que, quoique l'Eucharistie soit le sacrement de l'unité, le fait que tous célèbrent l'Eucharistie ne remédie pas aux divisions (quoi qu'en dise le professeur Torrance). « Sommes-nous prêts à parler d'unité dans le Christ avec l'Église de Rome ? Si oui, l'inutilité de cette discussion devient évidente! » — Boutade très à propos pour arrêter des sentiments pieux sans signification. Par contre, il ne fut pas tout à fait juste à l'égard de l'Église catholique lors de la discussion au sujet de la tradition, comme nous le verrons plus loin.

La plupart des allusions faites à l'Église de Rome vinrent, toutefois, du professeur Torrance. Il mérite une attention particulière de notre part parce qu'il prit une part très active aux délibérations. Presbytérien écossais et spécialiste de Calvin, l'étrangeté de ses vues sur le Moyen-Age, les Pères de l'Église et l'Église sub-apostolique ne manque pas de surprendre. Il en va de même de ses idées sur l'Église catholique, comme on va pouvoir en juger.

20. *Minutes*..., p. 33.
21. *Minutes*..., p. 32.
22. *Minutes*..., p. 33.
23. *Minutes*..., p. 34.
24. *Minutes*..., p. 35.

Après avoir dit que la doctrine de l'Église « Corps du Christ » est tombée en dehors de l'histoire après avoir été déformée par des vues platoniciennes, il ajouta : « C'est seulement lors de la Réforme que l'idée en fut réintroduite. Et voici que, pour la première fois, l'Église catholique a commencé de produire une doctrine de l'Église qui, en fait, n'est autre que la doctrine de la Réforme[25]. » Saint Thomas lui-même n'aurait jamais entendu parler de l'Église, Corps mystique du Christ! Et ce n'est pas qu'aient été mal interprétés les propos du professeur Torrance. Dans son article sur Lund que nous avons déjà cité, il avait écrit : « Le mouvement entier de la Réforme peut, en effet, être considéré comme une critique christologique des notions d'Église, de ministère et de sacrement, telles qu'elles ont évolué durant l'Age obscur, se séparant étrangement de la haute christologie de Nicée et de Chalcédoine[26]. »

Citons encore ce passage caractéristique, à propos de *soma* : « Nous devons rapprocher le *soma* et le nouvel Homme, le second Adam. L'Église catholique ne le fait pas et donne une interprétation biologique du *soma*, introduisant ainsi une catégorie aristotélicienne qui entraîne avec elle la destruction de l'ensemble. Dans Ephésiens il y a un accent téléologique, mais aussi un accent eschatologique; le *soma* y est conçu premièrement en termes personnels d'Homme nouveau, et non pas biologiquement[27]. » La seule chose qui soit claire dans ce passage, c'est que l'interprétation imputée à l'Église catholique n'est pas la sienne.

Comme exemple de méprise au sujet de la doctrine de l'Église catholique, il faudrait encore citer ce que le professeur Torrance dit de la doctrine thomiste de l'analogie ou encore ses remarques sur la liturgie. Bornons-nous à relever ce passage relatif à la tradition. Parlant de la croissance de l'Église vers la mesure de la plénitude du Christ (Eph., IV), il dit : « Ce n'est pas uniquement une croissance téléologique : il faut que toujours l'Église se demande, à propos de son propre esprit, si c'est là l'esprit du Christ. Il est évident que si l'on considère la pensée de l'Église à tel ou tel moment, il n'est pas possible de dire : c'est là la pensée du Christ. Cela est la doctrine romaine ou celle de Schleiermacher. » Mais après avoir ainsi critiqué l'Église de Rome, il pose ce qui, à son insu, est de la pure doctrine romaine, à savoir que les dogmes ne sont pas une nouvelle révélation, mais une explication de la Révélation qui se fait, sans aucun doute, dans l'unique Corps du Christ par le Saint-Esprit[28].

Le professeur Skydsgaard l'a suivi et a admis la nécessité de réviser ses propres vues au sujet de la tradition. Il ajouta : « L'Écriture est elle-même dans un certain sens une tradition : la tradition apostolique et, partiellement, sub-apostolique. Mais dans la conception romaine de la tradition — est-ce aussi le point de vue de l'orthodoxie ? — il y a une certaine force dynamique qui permet à l'Église d'ajouter quelque chose à ce que l'Écriture dit. En ceci il y a donc, comme l'indiquait le pro-

25. *Minutes...*, p. 14.
26. *Scottish Journal of Theology*, mars 1953, p. 57.
27. *Minutes...*, p. 15.
28. *Minutes...*, p. 34.

fesseur Torrance, une réelle similitude entre l'Église romaine et le romantique Schleiermacher. Schleiermacher était un thomiste romantique sécularisé, et si nous nous opposons à lui, c'est de la même façon que nous nous opposons à Thomas d'Aquin. »

Le professeur Florovsky prit la parole pour défendre habilement la conception de la tradition; malheureusement, il renchérit sur ce qui venait d'être dit contre l'Église catholique, disant : « L'Église orthodoxe insiste sur la tradition vivante, beaucoup plus que ne le fait l'Église romaine, mais elle ne se sent pas tentée de proclamer de nouveaux dogmes; l'accent, chez elle, est mis plutôt sur l'interprétation du dépôt[29]. »

Il faut que je cite un dernier passage du professeur Torrance parce qu'il jette une lumière sur tout ce qui précède et manifeste combien peu claire est la vue qu'il a de l'Église catholique. Après avoir insisté sur le fait qu'il y a dans l'histoire de l'Église une évolution dynamique tant du côté ecclésiologique que du côté dogmatique, il continue : « L'Église catholique romaine, elle aussi, proclame qu'elle a évolué vers la maturité, mais dans son cas l'évolution de l'Église n'a été conçue que comme une croissance téléologique; le développement eschatologique est repoussé de plus en plus par chaque promulgation d'un nouveau dogme. Cette Église proclame être *ex sese irreformabilis*, ce qui ne peut signifier autre chose que ceci : la norme de son développement a cessé d'être « cruciforme ». Cela veut dire qu'elle a cessé de se transformer selon la mort et la résurrection du Christ par un renouveau de son esprit, et ainsi donc elle a cessé de rejeter le vieil homme et de se revêtir de l'homme nouveau qui, selon Dieu, est créé dans la rectitude et la sainteté qui proviennent de la vérité... Lors de la Réforme ces idées furent soumises à la critique christologique...[30] »

Je me suis attardé sur ces remarques concernant l'Église catholique parce qu'elles sont à mes yeux très importantes. Étant donnée l'absence de catholiques dans les délibérations comme celle dont nous venons de rendre compte, non seulement les fausses conceptions sur l'Église catholique restent incorrigées, mais elles sont acceptées sans critique par la majorité et ne font que confirmer dans leurs nombreux préjugés à demi formulés les membres de *Foi et Constitution*. Il y a une quinzaine d'années, on a déjà suggéré, du côté catholique, — en admettant que *Foi et Constitution* fût prêt alors à l'accepter, — qu'un ou deux catholiques soient présents à ces réunions préparatoires, non comme membres mais en tant que conseillers capables de répondre aux questions qui leur seraient posées au sujet de la doctrine catholique et d'intervenir lorsqu'on ferait, en toute bonne foi, des fautes notables d'interprétation. Une telle présence serait d'une utilité beaucoup plus grande que d'envoyer des observateurs aux grandes assemblées mondiales. Je crois que la chose eût été possible quand a été faite cette suggestion. Une telle offre de notre

29. *Minutes...*, p. 34.
30. *Scottish Journal of Theology*, mars 1953, p. 62.

part serait-elle la bienvenue maintenant ? La chose vaut d'être discutée.

En conclusion, je voudrais exprimer mon regret du caractère décousu de cet exposé. J'ai essayé de reproduire fidèlement l'atmosphère de la réunion de Bossey : tous ceux qui ont pu en lire le compte rendu qui en a été officiellement donné conviendront que les discussions elles-mêmes y manquèrent un peu de cohérence.

Heythrop College. Oxford (Angleterre).

MAURICE BÉVENOT, S. J.

DOCUMENTS

I

Résolutions du Comité de travail de « Foi et Constitution »

(Bossey, 11-19 août 1953)

Nous croyons utile de donner dans leur teneur propre les résolutions adoptées par le Comité de travail de Foi et Constitution *au cours de sa réunion de Bossey (11-19 août 1953) concernant son programme pour les années prochaines.*

A. — L'Eglise, le Christ et le Saint-Esprit

Le *Comité de travail* a décidé :

1. Que conformément à la résolution de la conférence de Lund (*Rapport*, chap. II, VIe partie), une Commission théologique serait nommée en vue d'étudier la doctrine sur l'Église en étroite relation avec la doctrine sur le Christ et la doctrine sur le Saint-Esprit. Cette commission fonctionnerait normalement en deux sections, l'une européenne, l'autre nord-américaine, et tiendrait une réunion commune au départ et chaque fois qu'il semblerait nécessaire.

2. Que l'évêque Nygren et le professeur Calhoun seraient invités à présider une telle commission théologique; les professeurs L. Hodgson et N. Pittenger, à en assurer la vice-présidence; les professeurs Torrance et G. R. Cragg les fonctions de secrétaires; que ces officiers se mettraient le plut tôt possible au travail avec une commission dont le nombre des membres, pour commencer, ne dépasserait pas sept ou huit, avec pouvoir de le porter à douze, en procédant par consultation avec le Comité de travail de la Commission *Foi et Constitution* et ses officiers.

3. Que les attributions de cette commission théologique seraient les suivantes :

a) étudier la nature de l'Église dans son rapport avec la doctrine relative à la personne et à l'œuvre du Christ ainsi qu'au Saint-Esprit;

b) inviter à ses séances telles personnes dont la compétence permette à la commission théologique de disposer des études bibliques et historiques pertinentes (toujours dans les limites du budget);

c) entretenir la liaison avec le *Conseil International des Missions*, afin d'assurer avec celui-ci d'étroits rapports qui permettent de suivre son programme d'étude ainsi que les expériences et les besoins de régions non directement représentées à la commission théologique;

d) rendre compte au *Comité de travail* et à la *Commission*, — et par leur intermédiaire, au *Comité central*, — de l'état d'avancement de ses différentes activités en vue de faire participer à son travail les Églises-membres;

e) soumettre, aux fins de publication sous les auspices de la Commission *Foi et Constitution*, les résultats de ses recherches, lorsque les membres de la commission théologique seront prêts à le faire, sans toutefois être liés par aucune date fixe pour l'achèvement de leurs travaux.

B. — Formes du culte

Le *Comité de travail* a adopté les propositions suivantes :

a) *Enquête sur le culte : Est asiatique*

L'étude du culte sera entreprise en vue d'élucider la nature des différences existant entre les diverses traditions culturelles; de promouvoir la compréhension mutuelle entre Églises et d'aider celles-ci à voir dans quelle mesure elles peuvent s'autoriser des différences dans les formes du culte pour s'opposer à une plus étroite association (*fellowship*) entre elles.

Dans ce dessein, le groupe aura à étudier :

1. La signification du culte chrétien et sa place dans la vie chrétienne. Une attention spéciale sera accordée à la place réservée à la Parole et au Sacrement dans le culte, ainsi qu'à l'interprétation donnée par les diverses traditions au rapport existant entre le sacrifice unique du Christ et la réponse qu'y donne l'homme dans le culte et la vie;

2. La signification des formes liturgiques du point de vue de la mission de l'Église.

3. Ce que signifie l'indigénisation du culte, en spéciale référence aux expériences de « création liturgique ». Le danger de syncrétisme doit-il mettre obstacle à d'audacieuses tentatives d'indigénisation ? Il faudrait aussi tenter d'apprécier les développements liturgiques opérés en Asie à la lumière des recherches de la science occidentale en ce qui concerne le culte biblique et le culte chrétien primitif.

4. Les facteurs théologiques, historiques et psychologiques impliqués dans l'origine et le développement des traditions cultuelles des différentes Églises d'Asie.

5. Jusqu'à quel point les traditions cultuelles et les formes liturgiques particulières sont enracinées dans la doctrine ou sont dues, au contraire,

à des facteurs accidentels tels que l'histoire et la psychologie. Le groupe pourrait de la sorte aider les Églises à voir jusqu'à quel point la variété de formes dans le culte peut exister au sein d'une Église (qui serait) unie.

Procédure.

1) L'étude doit être conduite en liaison étroite avec l'enquête projetée du *Conseil International des Missions* sur « La vie et la croissance des jeunes Églises ».

2) Chaque Conseil national chrétien sera invité à créer une Commission *Foi et Constitution*, soit directement, soit par l'intermédiaire des Commissions nationales d'études, là où celles-ci existent.

3) Ces commissions seront invitées à désigner deux personnes appelées à devenir membres du groupe d'étude sur le culte dans l'Est asiatique.

4) Le président du groupe entrera en rapports avec les représentants compétents des diverses traditions et se documentera près d'eux sur les questions mentionnées ci-dessus. Cette documentation sera transmise aux membres du groupe pour commentaires critiques. Le président rédigera un rapport et le soumettra à la Commission *Foi et Constitution* lors de la Conférence d'Evanston en 1954.

b) *Enquête sur le culte : Europe*

Le groupe poursuivra les travaux entrepris par la précédente Commission sur les formes du culte, à la lumière, tout particulièrement, des recommandations de la conférence de Lund.

Il procédera à un examen approfondi de la place tenue par le culte et de sa fonction dans l'ensemble de l'œuvre rédemptrice de Dieu; il examinera son rapport à la vie tout entière de l'Église. Feront spécialement l'objet de sa considération des problèmes tels que les suivants :

1. Enseignement et signification de la Bible quant à l'intelligence et à la pratique du culte, particulièrement en ce qui concerne la prédication, les sacrements, la psalmodie et les prières.

2. Présence du Christ dans le culte; le rapport du culte à la Personne et à l'œuvre du Saint-Esprit, ainsi qu'à la venue du Christ dans l'Incarnation dans le passé, et dans la Parousie dans l'avenir (baptême, eucharistie, prédication ainsi considérées; le sacrifice du Christ et le nôtre).

3. Structure et formes du culte. Base théologique de la modification du culte, de l'admission de certains rites et de l'usage de la liberté dans l'action liturgique.

4. Critique théologique de l'origine et de la persistance des différences liturgiques au sein des Églises et entre elles.

5. Critique des mouvements liturgiques contemporains, leurs causes, leurs buts et leurs effets; appréciation des origines ecclésiastiques et chronologiques des sources de leur inspiration.

6. Examen des caractères qui poussent notre époque à manifester tant d'opposition au culte divin.

7. Perspectives de progrès liturgique sur le plan œcuménique; inven-

taire de l'héritage liturgique commun; possibilité de donner une expression liturgique à notre unité dans le Christ, tant en notre état actuel de division qu'en celui de corps unifié dans l'avenir.

c) *Enquête sur le culte : Amérique du Nord*

I. — Le groupe fera une analyse critique de la situation actuelle en ce qui concerne le culte dans les Églises d'Amérique. Cette analyse critique devrait s'efforcer de stimuler, chez les représentants des traditions les plus importantes, une certaine autocritique et ce qui pourrait être appelé un « jugement œcuménique » porté sur ce qui se fait en Amérique en matière de culte. Cette analyse sera inévitablement tant soi peu négative et constituera la partie la plus brève de l'étude. Elle devrait se présenter comme une introduction au travail de ce groupe.

II. — La partie principale du travail de ce groupe devrait comprendre les trois domaines suivants :

a) Étude du rôle joué par le culte de l'Église dans l'œuvre rédemptrice de Dieu. Ceci impliquera l'étude du rapport qu'il y a, dans le culte chrétien, entre création et rédemption, nature et grâce, loi et évangile, et, en fait, toute la problématique dont témoignent ces antithèses ainsi que beaucoup d'autres; et l'étude de la façon dont l'Église croit que l'œuvre rédemptrice de Dieu s'accomplit et s'accomplira dans la vie historique de l'Église.

Nous voulons espérer que la déclaration ci-dessus fournira un cadre impartial à la discussion des problèmes suivants : définition du culte, son rapport aux domaines de la création et de la rédemption, rôle du sacrifice, rapport existant entre le culte chrétien et ce que certains appellent les aspirations religieuses naturelles de l'homme, et autres questions analogues; cette déclaration devrait également fournir un contexte impartial permettant d'étudier comment la diversité des formes du culte peut être une légitime expression de l'Église une dans sa réponse à Dieu, et comment elle est une manifestation, jusque dans le culte rendu à Dieu par l'Église, du péché et de l'orgueil de l'homme (c'est-à-dire des facteurs sociaux, culturels et politiques).

b) Étude de la signification du symbole, y compris les signes sacramentels, dans le culte chrétien. Ceci implique deux considérations : premièrement, le symbole en temps que véhicule de l'œuvre révélatrice et rédemptrice de Dieu dans l'Histoire, à la fois dans le passé et dans la vie et l'espérance de l'Église; deuxièmement, les symboles en tant qu'instruments utilisés par l'Église dans l'accomplissement de la mission qu'elle a reçue de Dieu.

Aujourd'hui, le « symbole » doit être examiné non seulement à la lumière des anciennes divergences d'opinion à son sujet, mais également à la lumière de la théorie de la « démythologisation » du professeur Bultmann. Nous suggérons d'en aborder ici l'examen de deux manières :

1) le symbole dans son rapport à l'œuvre révélatrice et rédemptrice de Dieu, et

2) le symbole dans son rapport à la vie et à l'action de l'Église.

c) En passant logiquement de *a*) à *b*), le groupe devrait étudier le problème qui se trouve soulevé dans la vie de l'Église lorsque les circonstances paraissent exiger une séparation entre le culte rendu à Dieu et la mission évangélisatrice de l'Église.

Il faut noter ici que les mots « lorsque les circonstances paraissent exiger » entendent ne préjuger de rien. Certains, en effet, croient qu'une telle situation se rencontre; d'autres croient que ce n'est jamais le cas. Mais le problème doit être abordé à la suite des conclusions déduites des paragraphes *a*) et *b*), et à leur lumière.

III. — Afin d'établir une procédure commode, cinq ou six personnes devraient être invitées à se réunir plusieurs fois avant la date de l'Assemblée d'Evanston, en vue de :

a) examiner le problème considéré à la lumière de ces différents points et en tirer des conclusions quant à l'opportunité de poursuivre cette étude;

b) si la décision est affirmative, clarifier, préciser et, si nécessaire, reprendre à nouveau ces questions et en soumettre un rapport, pour suite à donner par la Commission *Foi et Constitution* lors de sa prochaine réunion.

C. — **Intercommunion**

Le Comité adopte la proposition d'ajourner toute nouvelle discussion sur ce sujet jusqu'à ce qu'aient été reçues les réponses des Églises au rapport de Lund.

D. — **La Tradition et nos traditions**

Le Comité recommande que soit constitué un groupe de travail de sept personnes choisies en raison de leur compétence en la matière et de l'intérêt qu'elles y portent, sans égard à des considérations d'ordre géographique ou confessionnel. Ce groupe serait chargé d'étudier le problème relatif à la tradition vue sous ses aspects biblique et historique, en accordant une particulière attention à la façon dont il se trouve posé dans des travaux récents, de manière à faire ressortir l'importance et la nécessité d'une telle étude pour la compréhension œcuménique.

Le Comité recommande, en outre, que ce groupe travaille principalement par correspondance, comptant, pour des échanges personnels, sur les prises de contacts individuels que peut incidemment procurer à ses membres une commune présence à d'autres conférences ou toutes autres occasions. Le groupe devrait poursuivre ses travaux en liaison avec la Commission théologique sur l'Église.

Il serait souhaitable que le rapport de ce groupe puisse figurer à l'ordre du jour du Comité de travail en 1956. Le rapport devrait indiquer si le groupe considère que le sujet justifie, — ou non, — l'institution d'une Commission théologique proprement dite sous l'égide de *Foi et*

Constitution; dans l'affirmative, il devrait faire ses suggestions quant au programme et aux attributions d'une telle commission théologique ainsi qu'au choix de ses membres. Il serait entendu que, durant cette période de travail, le groupe ferait préparer sur ce problème, par ses propres membres ou par d'autres, un certain nombre d'études dont quelques-unes pourraient être soumises au Comité de travail qui les ferait parvenir à ses membres pour les informer et recueillir leurs commentaires.

E. — Facteurs sociaux et culturels

Dans l'impossibilité de parvenir à un accord sur l'opportunité de la création d'un groupe spécial d'étude sur ce sujet dans l'état actuel des choses, le Comité a adopté la proposition suivante : qu'en complément du projet de recherches à long terme, des mémoires soient écrits sur ce thème par les membres du Comité qui y portent intérêt, ou à leur instigation. Ces mémoires seraient envoyés au secrétaire durant le printemps de 1954 pour être joints au matériel qui sera présenté à la Commission lors de sa réunion de l'été. Il a été en outre envisagé que le sujet des facteurs sociaux et culturels formerait le point principal de l'agenda de la réunion du Comité de travail en 1955.

F. — Prosélytisme

Après discussion, un projet d'enquête sur le prosélytisme a été adopté, comme suit, par le Comité :

A) *Objet* : Examiner les conséquences impliquées par l'appartenance au *Conseil œcuménique des Églises* quant à l'attitude des Églises-membres à l'égard des procédés utilisés en vue de provoquer des changements d'allégeance confessionnelle ou vis-à-vis de l'acceptation de tels changements; toute l'enquête devrait être conduite en liaison étroite avec la Commission théologique sur l'Église.

B) *Documents à étudier* : 1) le mémoire préparé par l'évêque Neill; 2) une lettre du secrétaire de *Foi et Constitution* qui explique les limitations du Mémoire Neill eu égard à l'objet ci-dessus et comprenant une proposition tendant à diviser par régions géographiques l'examen du problème.

Sept membres sont prévus, dont le Dr H. Meyer, chargé de réunir le groupe.

II

Le Christ, seul espoir du monde

Nous donnons ici, à titre documentaire, le texte définitif du rapport concernant le thème principal de la Conférence d'Evanston. Ce rapport, qui est depuis peu entre les mains des membres devant participer à cette assemblée, constitue la base des discussions qui y auront lieu sur ce thème. Dans la préface qui en accompagne la publication sont données les précisions suivantes :

L'Assemblée elle-même décidera de l'usage qui sera éventuellement fait de ce rapport. Trois occasions pour la discussion du rapport ont été prévues. Il sera d'abord exposé en deux grandes allocutions au cours d'une séance plénière publique, le dimanche après-midi 15 août. Ensuite tous les membres de l'Assemblée, divisés en quinze groupes, tiendront cinq séances pour discuter le rapport, son contenu et ses dispositions. Un Comité représentant ces groupes et nommé par l'Assemblée devra rédiger les recommandations à celle-ci, qui se dégageront de la discussion, et proposer un projet de message de l'Assemblée sur le thème principal. Enfin, ces recommandations seront examinées au cours de deux séances plénières.

Il n'était pas dans le propos d'un pareil rapport de mettre en évidence les points de divergence doctrinale entre les confessions chrétiennes composant le Conseil œcuménique des Églises, tâche qui relève de la compétence de la Commission Foi et Constitution. *Ce qui était recherché, on le sait, c'était l'élaboration d'un témoignage qui puisse être considéré comme commun à elles toutes. De ce point de vue, on peut et doit rendre hommage à la somme de travail et à la volonté de collaboration qui ont permis d'aboutir à ce texte dont l'intérêt est, sans nul doute, considérable. On ne saurait se dissimuler, cependant, que les rédacteurs ont dû s'arrêter souvent à des formules dont tous se satisfaisaient parce qu'elles pouvaient être entendues par les uns et les autres dans des sens sensiblement différents. La lecture attentive de ce document donne néanmoins l'impression que, dans l'ensemble, ce texte témoigne d'un réel progrès dans la convergence des points de vue.*

Nous devons à l'obligeance du Département d'Études *du Conseil œcuménique de pouvoir publier dès maintenant ce rapport. Comme il nous est parvenu au moment même où nous mettions en composition ce numéro de notre revue, il ne nous a pas été possible d'y joindre de commentaires. Nous pensons toutefois que les pages qui précèdent permettront à nos lecteurs de faire la mise au point doctrinale qui s'impose du point de vue de la foi catholique, en particulier en ce qui concerne la nature de l'Église, l'emploi même de ce terme et les conditions de la véritable unité comme de celles d'une authentique eucharistie, grâce à un authentique sacerdoce.*

I

LE CHRIST, NOTRE ESPÉRANCE

A. Une espérance a la fois sûre et inébranlable

(1) Dieu appelle aujourd'hui l'Église de Jésus-Christ à parler d'espoir sans tergiverser. Jésus-Christ est notre espérance. En toute humilité et en toute hardiesse nous sommes tenus d'annoncer la bonne nouvelle de l'espoir qui nous est donné en Lui.

(2) L'espérance dont nous parlons est différente de ce que les hommes veulent dire d'ordinaire lorsqu'ils parlent d'espoir. Le mot « espérance » signifie communément un grand désir de quelque chose qui peut être possible, mais n'est pas certain. Ce dont nous parlons ici est quelque chose que nous attendons avec un grand désir et pourtant patiemment, car nous savons que nous ne serons jamais déçus.

(3) Nous avons cette confiance parce que notre espérance se fonde sur ce que nous savons de Dieu et parce que nous Le connaissons par ses actes. Notre espérance n'est pas le reflet de nos désirs, ou celui de nos désirs pour un avenir inconnu, mais elle est la conséquence en nous des actes de Dieu dans l'histoire et, avant tout, de l'acte qui a ressuscité Jésus-Christ d'entre les morts. C'est dans cet événement inouï que la foi puise l'assurance que le Christ a vaincu le monde et toutes les puissances du mal, du péché et de la mort; c'est le point de départ d'une vie nouvelle vécue dans la puissance de l'Esprit; c'est la garantie de la promesse faite par Dieu qu'en son temps, à son heure, sa victoire sera manifeste pour tous, que son règne viendra dans la gloire et qu'Il sera partout reconnu comme Roi. Cet événement fait donc naître une espérance vivante, un désir ardent et une fervente attente de cette glorieuse consommation.

(4) Notre espérance vient de Dieu et repose en Lui. Le Seigneur du ciel et de la terre est le Saint et le Juste qui a dit : « Soyez saints car je suis saint », le Juge qui ne laissera certes pas triompher le mal impuni. C'est pourquoi nous n'osons pas parler d'espoir en Dieu sans parler en même temps de jugement et de repentance. Celui qui a été ressuscité des morts est Celui-là même qui est mort pour nos péchés. Ce que nous disons, l'est donc sous le signe de la Croix. La Croix est ce lieu, au centre de l'histoire du monde, où le Seigneur de l'histoire a définitivement démasqué le péché du monde et l'a pris sur Lui, le lieu où tous les hommes et toutes les nations, sans exception, se révèlent comme étant les ennemis de Dieu, comme aimant non la vérité mais le mensonge, comme étant des enfants non de la lumière mais des ténèbres, et, en même temps, le lieu où se révèle l'amour de Dieu pour tous les hommes, ayant du prix à ses yeux, étant des enfants pour lesquels son Fils est mort volontairement. C'est le Seigneur crucifié qui est l'espoir du monde.

(5) C'est pourquoi l'espérance dont nous parlons, loin d'être une pro-

jection ou une affirmation de nos désirs, commence là où nous-mêmes et nos désirs sont réduits à néant. Quand nous nous tenons là où le Fils de l'homme est mort pour nos péchés, tous nos désirs humains sont jugés par Lui. Nous restons nus, dépouillés de toutes nos ambitions, de toutes nos prétentions et de nouveau revêtus de sa miséricorde. Nous sommes morts et rendus à la vie. Pour parler comme l'Apôtre, nous sommes régénérés par une espérance vivante. Cet acte de Dieu Lui-même est le commencement de notre espérance. Le Créateur et le Seigneur de toutes choses s'est montré dans sa colère et dans sa bonté pour barrer toutes les fausses issues et pour nous mettre en face à face avec Lui-même, le Dieu vivant. Lui-même, par un acte de sa volonté, nous a placés là où nous sommes obligés d'espérer et ne pouvons espérer qu'en Lui.

(6) Nous vivons en un temps où nombre de gens sont sans espérance. Beaucoup ont perdu l'espoir qu'ils avaient mis dans le progrès terrestre. Beaucoup se cramponnent, de toute la force de leur fanatisme, à des espérances que, de sens rassis, leur propre raison ne saurait justifier. D'innombrables personnes se demandent : « Qu'est-ce qui arrive à notre monde? Qu'est-ce que demain nous réserve ? A quoi devons-nous nous attendre? » La réponse à ces questions nous a été donnée dans l'Évangile. A ceux qui demandent : « Qu'est-ce qui arrive à notre monde ? », nous répondons : « Son Royaume arrive. » A ceux qui demandent : « Qu'est-ce que demain nous réserve? », nous répondons : « C'est Lui, le Roi, qui va se dresser devant nous. » A ceux qui demandent : « A quoi devons-nous nous attendre ? », nous répondons que ce qui nous attend n'est pas une durée déserte et vide, sans voies tracées, dont personne n'ose prédire la fin; nous sommes en présence du Seigneur vivant, notre Juge et notre Sauveur; Lui qui est mort et qui est ressuscité pour toujours; Lui qui est venu et qui vient et qui régnera aux siècles des siècles. Peut-être aurons-nous à affronter des tribulations, en fait il nous faudra sûrement en affronter si nous voulons avoir part avec Lui. Mais nous connaissons sa parole, sa parole souveraine : « Prenez courage, *j'ai vaincu le monde.* »

B. Les promesses de Dieu

(7) C'est de la Sainte Écriture que procède pour nous la bonne nouvelle de l'espérance que nous proclamons. C'est le don de Dieu Lui-même et cela repose sur ses actes dans le monde et ses promesses pour l'humanité. Dans l'Ancien Testament, Dieu se révèle comme Créateur et Seigneur de tous les hommes et de toutes les choses, faisant de l'obéissance une obligation pour toute sa création et lui donnant l'espoir de l'accomplissement. Il promet le temps des semailles et celui de la moisson, tant que la terre durera, et donne aux hommes la vision d'un temps où les désordres de la vie disparaîtront et où la justice, la vérité et la paix prévaudront.

(8) C'est dans ses rapports avec Israël que se révèle la fidélité de Dieu à ses promesses. D'un bout à l'autre de sa longue histoire, ce peuple apprit à connaître la main puissante de Dieu, par ses actes de délivrance et de jugement, et à nourrir précieusement l'espoir du Royaume dans lequel la volonté de Dieu serait faite. C'est cette indestructible et vivifiante

espérance qui donne son unité à toute l'histoire d'Israël et en fait le récit d'un seul et unique pèlerinage. Bien que ce peuple ait continuellement abandonné l'espérance donnée par Dieu, pour d'autres espoirs fondés sur sa propre puissance et sa propre sagesse, dans chaque génération, la fidélité de Dieu suscita des hommes de foi qui espérèrent contre toute espérance et rappelèrent un peuple indocile dans la voie de son destin. La promesse de Dieu dans l'Ancien Testament, c'est qu'Il établira Lui-même son Royaume et que les hommes Le connaîtront comme Dieu.

(9) Le récit en est fait par beaucoup d'hommes saisis par la promesse de Dieu et possédés par son esprit. Ils relatent les promesses et les actes de Dieu aussi concrètement que possible, bien que ceux-ci dépassent la capacité d'expression du langage humain, qu'il s'agisse de prose historique ou d'images poétiques. Dieu s'est servi et se sert toujours de leur témoignage pour rappeler à son peuple la promesse du règne de justice, de vérité et de paix. Ce témoignage a souvent été faussé, à la fois par ceux qui prirent les symboles pour des faits et par ceux qui essayèrent de traiter les faits comme de purs symboles d'une vérité intemporelle. Et pourtant, par la bouche de ses serviteurs, dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament, Dieu continue à adresser à tous les hommes sa parole et sa promesse.

(10) La promesse que Dieu Lui-même établirait son Royaume fit converger tous les espoirs d'Israël sur la venue du Messie. Et quand Dieu eut affiné l'espoir d'Israël dans le creuset de la déception et de l'échec, ce peuple arriva à espérer un Libérateur qui le délivrerait non seulement des ennemis extérieurs, mais encore de la servitude du péché et de la mort. Celui qui devait venir porterait leurs iniquités et leurs douleurs, par ses meurtrissures ils seraient guéris.

(11) Le Nouveau Testament annonce que le Libérateur promis est venu. La puissance du Royaume à venir est déjà à l'œuvre dans le monde, en Jésus-Christ et dans le Saint-Esprit répandu sur son peuple. Dieu en Jésus-Christ et dans le Saint-Esprit a pénétré dans l'écheveau emmêlé de l'histoire terrestre, Il a affronté le mal et en a triomphé sous toutes ses formes. Par sa vie, sa mort et sa résurrection, Il est devenu pour nous en même temps la Victime et le Vainqueur du péché. Tout ce qu'Il a fait alors pour nous reste insondable, mais nous savons au moins qu'Il a subi le jugement qui devait nous frapper tous, qu'Il nous a délivrés du péché et de la mort et qu'Il a réconcilié le monde avec Lui-même. La venue du Christ a accompli la promesse des temps anciens... et l'a transformée. Il a accordé aux hommes une nouvelle espérance. La vie nouvelle naît dans le pardon; elle trouve son modèle comme sa force en Jésus-Christ, dont l'obéissant amour a délivré les hommes de la malignité et de la puissance du péché, ainsi que de la peur de la mort, afin qu'ils puissent servir leur prochain. La nouvelle communauté est l'Église, dont Il est la source, la tête et la puissance vivifiante. La nouvelle espérance est toujours l'espoir en Dieu, Celui qui fait et gouverne toutes choses, mais c'est une espérance dont la réalisation est en même temps accomplie et attendue. Ce que nous possédons en Christ, est la vie la plus glorieuse que nous puissions connaître, car elle est communion avec Lui qui est notre Seigneur et Sauveur, et pourtant cette communion dans l'Esprit

n'est que l'avant-goût, les arrhes de l'héritage qui nous est réservé. Le Christ n'est pas seulement notre justice et notre paix, Il est encore présent en nous comme l'espérance de la gloire.

C. Le Royaume qui déja existe

(12) Il nous faut maintenant parler en même temps de ce que nous avons en Christ et de ce que nous espérons encore, de ce qui est donné et de ce qui est promis. Et tout d'abord de ce qui est donné. Dans le ministère de Jésus-Christ, nous voyons la grâce et la puissance du Royaume déjà à l'œuvre parmi les hommes, et dans son enseignement, en particulier dans les paraboles, nous déchiffrons sa propre interprétation de cette œuvre. Le même esprit qui était en Jésus-Christ fut répandu sur son peuple après sa résurrection et son ascension. En Lui commence une humanité nouvelle. De même que nous mourons tous les jours avec le Christ, nous sommes élevés avec Lui pour recevoir son Esprit de vie et pour participer à la gloire de son Royaume. Étant des hommes nouveaux, toutes choses nous sont nouvelles. Nous voyons les expériences individuelles et sociales selon une perspective nouvelle. Tout le cours de l'histoire est transfiguré. Nous voyons le Seigneur victorieux poursuivre son ministère d'intercession et continuer la lutte contre toutes les puissances des ténèbres. En marchant selon l'Esprit, nous participons à son combat, ainsi qu'à sa victoire. En Christ et dans sa communauté nous sommes déjà fils de Dieu et héritiers de la gloire.

(13) Bien que nous vivions déjà dans l'âge nouveau, sa réalité et sa puissance ne sont pas encore pleinement révélées. La terre, certes, est au Seigneur et tout ce qu'elle renferme. C'est sa création, et son œuvre est bonne. En outre, Dieu a tant aimé le monde qu'Il a donné son Fils unique pour le salut des hommes. C'est sa providence qui le gouverne: son Esprit vit et œuvre au milieu du monde, surmontant le mal par le bien d'innombrables manières, faisant porter du fruit, au delà de toute attente et de tout effort humain, aux actes des hommes et des femmes fidèles. Mais ni le monde de la nature ni celui des hommes ne sont encore ce que Dieu voudrait qu'ils fussent. Tous les deux sont pris dans l'engrenage du désordre d'un âge non racheté et attendent encore leur libération. L'ignorance et les mauvaises actions volontaires de tant de générations humaines ont perverti l'œuvre de Dieu et soumis la vie humaine elle-même à une corruption lamentable. Tout homme naît au sein d'un ordre social saturé par les résultats accumulés de l'irresponsabilité, de l'amour de soi, de l'agressivité et de la fourberie des individus et des collectivités. Et tout homme, né et élevé dans ces conditions, y ajoutant sa part de déformations et de mensonges corrupteurs, inaugure une nouvelle série de suspicions, de cruautés et de haines. Le mal, profondément enraciné dans la création, y travaillant puissamment et dépassant souvent de loin ce que nous pouvons comprendre et maîtriser, ensorcelle le cours entier de l'histoire.

(14) C'est parce qu'il en est ainsi que ni l'Église ni les chrétiens individuels ne peuvent espérer échapper à la souffrance et parfois à la catastrophe.

L'Église, en effet, doit vivre dans le monde qui a crucifié son Seigneur. Parfois, la souffrance des croyants et des communautés résulte de leur propre ignorance ou de leur propre infidélité. Les chrétiens ne sont pas exemptés du jugement divin; en fait, ils y sont exposés plus directement encore que les autres. C'est seulement quand les croyants se savent soumis au jugement de Dieu qu'ils peuvent connaître sa miséricorde et s'offrir à être les instruments de ses desseins de grâce. Quelquefois, d'autre part, leurs souffrances résultent de leur fidélité à affronter les puissances du mal, à subir les assauts des calomniateurs, des oppresseurs, des persécuteurs, ou à s'unir au Christ pour porter dans leur cœur le fardeau du péché et de la douleur du monde. Mais ceux qui acceptent ce jugement et cette souffrance sans amertume ni désespoir sont rendus participants aux souffrances de leur Seigneur, participants aussi à la puissance de sa résurrection. La force de supporter leur est alors donnée dans la foi en Dieu, l'amour de tous les hommes et l'espoir de la victoire finale du Christ.

(15) Les épreuves qui, toujours à nouveau, accablent l'Église dans le temps présent, nous rappellent qu'elle ne doit point chercher à s'installer dans une paix et une prospérité terrestres. Ce sont les « signes des temps » destinés à tenir chaque chrétien et chaque communauté en alerte, sachant que sur la terre, même quand le danger semble lointain, l'Église est formée d'un peuple de pèlerins, et que sa vocation divine lui défend de vivre en paix avec les puissances du mal ou d'oublier que, dans le Corps vivant du Christ, quand un membre souffre, tous les autres souffrent avec lui. En outre, ces épreuves, quand elles poussent l'Église à faire sienne tout à nouveau l'espérance qui lui est donnée, sont l'occasion d'un témoignage particulier, grâce auquel le monde peut voir la puissance du Seigneur vivant qui, dans la faiblesse, nous rend forts, et, au milieu des ténèbres, nous rend capables de garder inébranlable notre espérance en Lui. Non seulement cela, mais de telles épreuves révèlent, sans doute possible, le caractère enchevêtré et précaire de l'existence terrestre elle-même — et plus encore quand les progrès techniques et les pouvoirs politiques atteignent à des résultats imposants. Pour que l'Église accomplisse pleinement sa mission et pour que l'existence terrestre conserve un sens, il faut non seulement considérer le cours de l'histoire elle-même, mais encore regarder au delà. Il faut que notre espérance soit ancrée en Dieu qui vient à nous en Jésus-Christ; elle doit se tourner en même temps vers ce qu'Il a fait, ce qu'Il fait actuellement et ce qu'Il fera pour le peuple et le monde qui sont à Lui, afin de parfaire son œuvre de salut.

D. Posséder et espérer

(16) Le fait que notre espérance soit ancrée dans un Royaume qui, en même temps, est venu et doit venir, donne une double orientation à la vie de chaque croyant. Il a la vie éternelle en même temps qu'il l'espère. Il a les premiers fruits et c'est pourquoi il soupire après la récolte entière. Le Messie, qui de riche est devenu pauvre, lui a donné des richesses sans pareilles; pourtant c'est dans un vase de terre qu'il les porte.

La chair est en guerre contre l'Esprit et l'Esprit contre la chair. Le croyant fait partie de ce monde déchu, il est impliqué dans sa corruption, mortel comme lui. Sa vie est dès lors un combat, bien qu'il soit protégé par la paix du Christ.

(17) Dans cette situation, le croyant est aux prises avec une double tentation. D'une part, il est tenté de désespérer de ce monde et de fixer toute son attention sur le monde à venir. Il peut arriver à oublier que Dieu le maintient en ce monde précisément pour exercer un ministère de réconciliation avec Lui. Il peut se laisser tellement abattre par la puissance apparemment invaincue du mal qu'il en perde toute foi dans la possibilité que Dieu, qui a créé et préservé le monde, puisse aussi y faire éclater sa puissance. Dans sa nostalgie de la Cité céleste et de toutes ses bénédictions, il risque de passer à côté de son prochain tombé aux mains des voleurs et de le laisser au bord du chemin.

(18) Mais le croyant est aussi tenté d'une manière différente. Parce qu'il a été appelé des ténèbres à la lumière et qu'il lui a été donné de participer *hic et nunc* à la gloire du Christ ressuscité, il peut perdre de vue que ce qu'il reçoit ici n'est qu'un avant-goût. Il peut s'attacher si exclusivement aux possibilités de ce monde qu'il en oublie que le monde entier est soumis au jugement. Il peut confondre les résultats obtenus par les hommes avec le Royaume de Dieu et perdre ainsi la seule vraie norme pour juger les actes humains. Il peut oublier les véritables dimensions de l'existence de l'homme en tant qu'enfant de Dieu, créé et racheté pour la vie éternelle, et, en cherchant dans l'histoire terrestre les fins de la vie humaine, il peut faire de l'homme, en le déshumanisant, le simple instrument d'un plan terrestre.

(19) Non seulement la logique de la foi, mais encore notre commune fraternité dans le Seigneur doivent nous garder de ces tentations. Lorsque nous écoutons sa parole nous sommes maintes et maintes fois ramenés à cette décision : accepter en même temps son non et son oui. Prenant part à la mission de l'Église dans le monde, nous faisons cette expérience que le Royaume est à la fois proche et lointain. Jour après jour, les routines comme les imprévus de la vie courante nous rappellent notre pauvreté comme notre richesse. Un indice authentique de ce que nous possédons et de ce que nous espérons nous est donné dans le sacrement qui, sous la diversité des noms — la sainte cène, la sainte communion, l'eucharistie, la messe — est commun à toute l'Église. Là, le peuple du Christ, uni dans un acte de foi et d'adoration, évoque en même temps sa venue première en grande humilité et sa venue au dernier jour dans la puissance et la gloire; toutes deux lui sont rendues présentes par la communion avec son Seigneur vivant, qui se révèle à lui dans le pain rompu.

E. Le Royaume a venir

(20) Le Royaume, qui déjà existe réellement, évolue, grâce à la puissance et à la fidélité de Dieu, vers sa pleine réalisation qui se manifestera dans la gloire de Dieu à travers toute la création. Le Roi règne; Il régnera donc jusqu'à ce qu'Il ait mis sous ses pieds tous ses ennemis pour Lui

servir de marchepied. Ce que nous espérons, c'est la plénitude de ce que nous possédons déjà en Lui; ce que nous possédons n'a de sens que parce que nous espérons sa venue.

(21) 1. *Quel en est le caractère?* — Dans l'âge nouveau qui existe actuellement, Dieu a révélé aux yeux de la foi ce qu'est la nature à venir. Nous devons ici parler de choses qui, par leur nature même, défient l'expression explicite et directe de choses auxquelles ne convient que le langage de l'imagination inspirée employé par l'Écriture, car ce sont là choses que l'Esprit seul peut discerner et communiquer. Ceux qui ont le cœur pur verront Dieu tel qu'Il est, et Le connaîtront comme ils sont connus de Lui. Ceux qui sont actuellement les fils de Dieu recevront leur héritage dans toute sa plénitude comme étant cohéritiers du Christ. Il y aura de nouveaux cieux et une nouvelle terre. Nous serons tous changés. Les morts ressusciteront incorruptibles et revêtiront un corps glorieux et céleste. On reconnaîtra, dans l'angoisse du monde créé, les douleurs de l'enfantement. Les yeux aveugles s'ouvriront, les oreilles sourdes entendront, l'infirme sautera de joie, les captifs seront libérés. La connaissance de Dieu couvrira toute la terre. La Cité sainte apparaîtra, telle une épouse parée pour son époux. Le chœur innombrable chantera alléluia, louange à l'Éternel! le peuple de Dieu entrera dans son repos dominical et toutes les choses créées se réconcilieront dans la parfaite communion de Dieu avec son peuple. C'est grâce à de telles visions que l'Esprit nous rend capables d'évoquer la splendeur du salut prêt à être révélé au dernier jour. C'est vers ce salut que Dieu nous guide dans l'espérance. Cette espérance, nous ne la voyons pas, ou elle ne serait plus l'espérance; mais la promesse nous est faite comme à des hommes souffrant, péchant, mourant et croyant. C'est pourquoi nous l'attendons avec persévérance.

(22) 2. *Quelle en est la portée?* — Dans le Royaume qui est déjà venu, Dieu a révélé la portée illimitée de son amour. En Christ, Il a déjà fait tomber les barrières séparant les races, les nations, les classes et les sexes, à combien plus forte raison le Royaume à venir démontrera-t-il l'étendue de sa rédemption! Le Christ n'est pas venu pour les justes mais pour les pécheurs, les perdus, les plus petits, les derniers; combien plus encore son retour démontrera-t-il le triomphe de sa descente dans l'abîme! En mourant, Il a souffert pour ses ennemis, les aimant, leur pardonnant et triomphant ainsi de toute inimitié; à combien plus forte raison, lorsqu'Il reviendra, sa souveraineté se révélera-t-elle, même à ceux qui le crucifièrent. « Comme tous meurent en Adam, de même aussi tous revivront en Christ », car notre espoir est *en* Christ. Il nous ordonne d'espérer *pour* tous ceux qu'Il aime. C'est parce que son amour est répandu dans nos cœurs qu'il nous est donné de tout espérer pour tous ses frères. Nous aussi nous espérons participer à la vie éternelle dans son Royaume. Nous en avons un gage certain dans le pouvoir qu'a le Christ de faire de nos corps le temple de son Esprit et de nous ressusciter de notre mort journalière. Toutefois, ce pouvoir nous empêche d'espérer une glorification personnelle indépendamment de la plénitude de gloire qui revêtira le Corps entier du Christ; en effet, tous ceux qui participent à la mort et à la résurrection du Christ sont unis en un seul Corps, « jusqu'à ce que

nous soyons tous parvenus... à l'état d'homme fait, à la mesure de la stature parfaite du Christ ». Nous aspirons donc à cet accomplissement du Corps du Christ. Mais plus encore, l'amour du Christ nous interdit de nous contenter d'espérer une glorification de l'Église, qui abandonnerait les destinées du monde aux puissances du mal. La solidarité avec Lui demande et produit la solidarité, grâce à Lui, avec le monde éphémère et futile, voué au péché et à la mort. Car Dieu a promis la réconciliation à la création tout entière et c'est pourquoi nous n'espérons rien de moins que le renouvellement de toutes choses. Et cette espérance ne nous permet pas de songer aux transformations cosmiques, indépendamment de la Providence de Dieu pour le passereau qui tombe et pour la centième brebis. Le Christ, notre espérance, incarne ainsi en Lui-même la destinée des individus comme celle de l'Église, des communautés terrestres et de toute la création. Et si grand est cet espoir en Christ que nous sommes pressés en même temps d'avancer ardemment vers son accomplissement et d'écouter en toute sobriété son commandement : « Efforcez-vous d'entrer par la porte étroite, car je vous dis que beaucoup chercheront à entrer et ne le pourront pas. »

(23) 3. *Quand viendra-t-il ?* — Qu'est-ce que Dieu a révélé à son Église quant au temps de la consommation ? Il a invité l'Église à vivre les reins ceints et les lampes allumées, comme des serviteurs qui attendent le retour de leur Maître, et à servir fidèlement jour après jour comme un économe qui ne s'effraie pas de ce que son Seigneur tarde à rentrer. C'est pourquoi cette espérance porte les marques de la patience et de l'ardeur, de la confiance et de l'urgence, de l'attente et de la hâte. Dieu ne nous a pas dévoilé le temps et le moment où son Règne viendra dans la gloire. En vérité, quand nous essayons de calculer la proximité ou l'éloignement de son Règne, nous troublons cet espoir dont Jésus-Christ Lui-même nous offre l'image limpide. Son seul souci fut l'accomplissement du dessein de Dieu, non la satisfaction de la curiosité humaine. A l'impatience de ses disciples, Il opposa l'ordre : « Prenez garde, veillez et priez, car vous ne savez pas quand ce temps viendra. » Notre obéissance est la mesure de notre espérance. L'Église doit se tenir vigilante près de son Seigneur, discernant les signes des temps et proclamant que c'est maintenant le temps du jugement, le jour du salut.

(24) Celui qui est le commencement et la fin, dans lequel tout doit être consommé, est aussi Celui qui vient au-devant de nous maintenant, tous les jours, et nous invite à Lui remettre toutes choses. Nous ne connaissons pas les bornes de la capacité humaine, ni de notre histoire personnelle ou de l'histoire de notre race. Nous ne savons ni quelles possibilités nous sont réservées, ni le temps dont nous disposerons. Nous savons toutefois qu'une limite existe puisque nous devons tous mourir. Et si nous ne connaissons pas le Christ, la mort est le seul aboutissement que nous connaissions. Dans cette situation, les hommes s'efforcent de trouver des motifs d'espérer soit dans la pensée d'une survie individuelle, soit dans celle d'un progrès social. La première offre une promesse d'accomplissement aux individus, mais la refuse à l'histoire dans son enssemble; la seconde donne un sens à l'histoire de l'humanité, mais

nie la signification de la personne humaine. Ceux qui considèrent la mort avec sérieux, mais qui n'ont pas trouvé le Christ, sont réduits à ces deux possibilités par lesquelles la nostalgie humaine cherche à franchir l'abîme de la mort. Mais c'est quelque chose d'entièrement différent qui nous est offert en Christ. Celui qui est mort pour nous et qui vit pour nous nous met en face d'une réalité toute nouvelle, d'une délimitation, d'une frontière nouvelle de notre existence. C'est Lui qui vient à nous; c'est à Lui que nous avons affaire en toute situation; c'est Lui qui est vivant à jamais dans notre vie. Nous pouvons nous remettre et remettre tous nos actes entre ses mains avec une entière confiance, sachant que la mort et la destruction ont été dépouillées de leur puissance et que, même si nos œuvres échouent et disparaissent parmi les scories de l'histoire humaine, et quand bien même nos corps meurent et retournent à la poussière, rien n'est perdu, car Il a la puissance de garder notre dépôt jusqu'au dernier jour.

(25) 4. *Quel est son rapport avec ce monde?* — Le Calvaire a été le lieu de rencontre entre le Royaume de Dieu et les royaumes de ce monde. Celui qui a vécu le vendredi saint et le jour de Pâques possède la clef du jugement dernier et de la vie éternelle. En effet, la fragilité de ce monde, en comparaison de l'admirable stabilité de celui que le Christ a mis à portée des hommes, lui a été démontrée. Au Calvaire, Dieu a condamné le monde qui se détourne de Lui et le haît. Au jour du Seigneur, cette condamnation se révélera terrible, irrévocable. Au Calvaire aussi, Dieu a accepté le monde et dévoilé combien Il l'aime. Au jour du Seigneur cette acceptation aimante sera révélée dans toute son insondable richesse. Croire à cette terrible et glorieuse condamnation de toutes choses en Christ ne signifie ni que l'histoire de ce monde sera écartée comme étant sans importance, ni que nos efforts seront finalement couronnés de succès. La longue histoire de ce monde que Dieu a créé, qu'Il préserve de jour en jour et pour l'amour duquel Il a envoyé son Fils ne perd rien de sa signification par la venue de son Règne. Et, d'autre part, son Royaume n'est pas simplement le résultat final de l'histoire de ce monde. Il n'y a pas de voie directe qui mène de l'effort humain au Royaume de Dieu. Il rejette l'histoire dont l'homme se croit le centre, le créateur et le souverain; Il accepte l'histoire dont Il fixe et détermine Lui-même le début, le milieu et la fin.

(26) C'est ainsi qu'à la limite de toute vie se dresse Quelqu'un qui est à la fois le Juge et le Sauveur. C'est parce que nous Le connaissons en tant que Juge que nous nous garderons de confondre le résultat de nos efforts avec son Royaume saint et béni; parce que nous Le connaissons en tant que Sauveur, mort pour le monde, nous nous garderons de cette égoïste préoccupation de notre propre salut, qui nous ferait négliger nos tâches humaines et abandonner le monde à la perdition. L'œuvre du jugement et de la miséricorde de Dieu en Christ crucifié est loin de s'imposer avec évidence. Mais nous savons que, dans le siècle à venir, ce qui à présent est caché à nos sens sera révélé ouvertement. Aujourd'hui l'Église voit au moyen d'un miroir, confusément; mais alors elle verra face à face. Mais ce qu'elle voit aujourd'hui, elle est tenue de le proclamer.

II

LE CHRIST ET SON PEUPLE

A. Le peuple de Dieu, voyageur sur la terre

(27) Nous avons parlé du Christ, notre espérance. Nous devons parler maintenant du peuple qu'il a suscité pour être le messager de cette espérance, le signe et le témoignage des puissants actes de Dieu, l'instrument de son œuvre et le champ où sa gloire doit être révélée. Notre espérance se fonde sur un événement capital qui comprend l'incarnation, le ministère, la mort et la résurrection de Jésus-Christ. C'est dans cet événement que s'accomplit le dessein de Dieu pour l'humanité, préfiguré dans ses rapports avec Israël et annoncé par les prophètes; et son Règne fut inauguré sur terre pour être consommé dans les temps à venir.

(28) Cet événement inouï se passa dans un petit espace de temps vite écoulé, laissant apparemment inchangé le vaste paysage de l'histoire. Le seul résultat concret qu'on put discerner fut l'Église chrétienne. Une petite communauté obscure, indésirée, à peine remarquée dans le monde, voilà ce qu'elle semblait être. Ayant conscience d'être une colonie de la patrie céleste, implantée en terre étrangère, elle se tournait vers un but au delà de cette terre, elle vivait dans l'attente d'un jour où la plénitude de ce que Dieu avait fait en Christ serait finalement révélé. Elle se sentait responsable aussi du monde pour lequel le Christ était mort, d'une responsabilité qui devait l'amener à agir et à souffrir.

(29) Cette Église existe toujours. C'est une société historique vivant parmi d'autres sociétés dans le monde, sans pourtant être du monde. Elle est constamment tentée de s'établir parmi les sociétés séculières, se contentant des réalisations, de l'influence et de la réputation que pourrait posséder une société séculière éclairée et bien ordonnée. Mais le faire serait renier à la fois ses origines et ses fins; en fait, il lui est rarement permis de le faire longtemps. Il est de la nature même de l'Église que ses membres se sentent étrangers et voyageurs sur la terre, se hâtant vers le moment où le Seigneur, mort et ressuscité, leur apparaîtra dans toute sa puissance et sa gloire.

(30) L'Église en ce monde vit de la proclamation de l'Évangile, du culte, des sacrements et de la communion fraternelle dans le Saint-Esprit. En annonçant l'Évangile, il lui est donné de s'associer à l'œuvre même de Dieu pour l'accomplissement de son dessein. Par le culte et les sacrements, elle participe à la vie de la patrie céleste. Dans la communion de l'Esprit, de divines possibilités de croissance, de renouvellement et d'illumination lui sont données, auxquelles nous ne saurions tracer aucune limite.

(31) L'Église devient ainsi, en premier lieu, le témoin et la preuve de ce que Dieu a accompli, le signe de ce qu'Il fait et fera encore. C'est seu-

lement ainsi que le monde peut avoir connaissance de l'événement historique et de sa signification, comme de ses conséquences qui dépassent l'histoire.

(32) En second lieu, l'Église est le moyen par lequel Dieu met ses desseins à exécution. Elle est le Corps dont les membres sont ceux du Christ, unis à Lui et disponibles pour Lui. La vie de l'Église est par conséquent à la fois une extension de son ministère terrestre et une participation à son œuvre actuelle et continue, comme Sauveur et Seigneur ressuscité.

(33) En troisième lieu, l'Église est destinée à être le champ où la gloire de Dieu, manifestée une fois en Jésus-Christ pour ceux qui avaient des yeux pour voir, sera révélée à tout l'univers créé, qui, dans l'intervalle, attend la manifestation des fils de Dieu. La proclamation de l'Évangile par l'Église, son culte et sa communion dans le Saint-Esprit, reflètent déjà la gloire de Dieu; mais ce reflet est partiel, imparfait et l'Église vit dans l'attente de Celui qui seul peut la transformer de gloire en gloire.

(34) Cette Église, en tant que réalité historique, se compose d'hommes faibles, ignorants, pécheurs. Les membres qui l'ont fondée ont déserté la cause de leur Maître, tous, s'enfuyant, l'ont abandonné. S'ils sont devenus des piliers du temple de Dieu, c'est seulement parce qu'ayant subi le jugement de Dieu, quand il y eut des ténèbres sur toute la terre, ils ont trouvé le pardon dans la lumière du jour de Pâques. Se sachant les objets en même temps du jugement et du pardon de Dieu, ils purent les proclamer l'un et l'autre au monde. Et si l'Église peut encore annoncer ce jugement et ce pardon au monde, c'est seulement dans la mesure où ses membres se courbent, repentants, sous le jugement de Dieu et où ils reçoivent son pardon. Ce faisant, ils sont exposés au plein effet de sa grâce, dont les victoires ont été et sont encore remportées actuellement par le moyen d'êtres humains qui n'ont en eux-mêmes ni force ni mérite.

(35) L'Église a failli à sa mission quand ses membres ont cru avoir déjà atteint ce qui ne les attend qu'à la fin de la course; quand, aveugles sur leurs fautes et fiers de leurs vertus et de leurs intuitions chrétiennes, ils ont méprisé le prochain et se sont adressés au monde en pharisiens; quand ils ont recherché la gloire parmi les hommes et refusé l'opprobre de la Croix.

(36) Et pourtant, même quand l'Église cesse d'être elle-même, quand ses membres restent au-dessous de leur vocation, malgré tout Dieu est Dieu et Il ne saurait se renier Lui-même. En dépit des assauts du dehors et des taches du dedans, l'Église est bâtie sur le roc et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle. Selon le décret de Dieu et par sa puissance, elle demeure pour Lui le témoin, l'instrument et le champ d'action tant que durera l'histoire; quand viendra la fin, elle se présentera devant Lui pour être rendue parfaite, grâce à son jugement et son pardon finals.

B. La mission de l'Église

(37) Il est donc de la nature même de l'Église que sa mission s'adresse au monde entier. Cette mission, c'est notre participation à l'œuvre de

Dieu, qui se place entre la venue de Jésus-Christ, inaugurant le Règne de Dieu sur la terre, et son retour dans la gloire pour amener ce Règne à sa consommation. « J'ai encore d'autres brebis, qui ne sont pas de cette bergerie et il faut que je les amène; elles entendront ma voix. » C'est là la parole qu'Il nous adresse; c'est l'œuvre qu'Il a entreprise et dans laquelle nous sommes engagés avec Lui. En effet, Celui dont nous attendons le retour est Celui qui est déjà présent. Notre tâche jusqu'à son retour n'est que notre contribution à l'œuvre qu'Il accomplit sans cesse en tout lieu. La mission de l'Église est donc la chose la plus importante qui se passe au cours de l'histoire.

(38) Toutefois, parce que la mission de l'Église est orientée au delà de l'histoire vers la fin des temps, elle possède encore une autre signification, celle d'être elle-même l'un des signes que la fin de l'histoire a déjà commencé. L'espérance de notre vocation nous achemine vers l'espérance de son retour. Il est écrit : « Cette bonne nouvelle du Royaume sera prêchée dans le monde entier, pour servir de témoignage à toutes les nations. Alors viendra la fin. » En chargeant de mission son Église, le Christ a ajouté la promesse : « Et voici, je suis avec vous tous les jours, jusqu'à la fin du monde. »

(39) C'est ainsi donc que la vraie nature et les véritables dimensions de la tâche missionnaire de l'Église sont déterminées, car elles le sont par Celui dont c'est l'œuvre. C'est une tâche qui embrasse le monde entier et qui n'est limitée par aucune considération de race, de classe, de nation, d'histoire ou de politique. Jésus-Christ est le Roi de toute la terre. Il est mort pour tous et la proclamation de l'Évangile dans le monde entier est la conséquence directe de sa domination universelle et de son amour qui embrasse tout. Nous évangélisons, mais c'est Lui qui est l'Évangéliste, le Messie, qui est venu et qui rassemble les nations.

(40) C'est pour cette raison que nous, qui possédons déjà les arrhes de notre héritage et l'avant-goût du salut, devons encore l'attendre. Le même Seigneur est Seigneur de tous — des croyants comme des incroyants. Il est riche en bonté pour tous ceux qui se tournent vers Lui. « Comment donc invoqueront-ils Celui en qui ils n'ont pas cru ? Et comment croiront-ils en Celui dont ils n'ont pas entendu parler ? Et comment en entendront-ils parler, s'il n'y a personne qui prêche ? Et comment y aura-t-il des prédicateurs, s'ils ne sont pas envoyés ? » La consommation de toutes choses dépend de notre obéissance à sa parole : « Allez. » En vérité, nous ne connaîtrons jamais la plénitude du salut de Dieu tant que tous ceux auxquels il est destiné ne le partageront pas avec nous. Sans eux nous ne pouvons être sauvés.

(41) Quand les apôtres du Seigneur Lui demandèrent si le Royaume ne viendrait pas immédiatement, Il répondit : « Vous serez mes témoins... jusqu'aux extrémités de la terre. » A notre cri : « Jusques à quand, Seigneur ? » Il répond : « Allez et prêchez la bonne nouvelle à toutes les nations. » C'est l'appel qui nous invite à faire nôtre la compassion du Christ pour l'humanité tout entière; c'est seulement en y obéissant que nous pouvons être de ceux qui vivent en partageant son espérance pour tous les hommes. En vérité, quand nous songeons aux millions d'hom-

mes qui n'ont pas entendu parler de lui, ni connu son amour, ne nous sentons-nous pas repris pour notre paresse et notre dureté ? Nous sommes de ceux qui l'appellent « Seigneur », et nous ne faisons pas ce qu'Il ordonne. Le Christ ne dit pas seulement à l'Église : « Allez », mais par l'entremise des non-croyants, Il dit aussi : « Venez. » Et l'Église qui n'obéit pas à ce double commandement ne manque pas seulement à l'une de ses fonctions, elle renie sa propre *nature*.

(42) Combien il importe donc que la docilité de l'Église à l'Évangile comporte aussi la détermination de l'Église, dans chaque pays, de porter cet Évangile à d'autres nations! Il existe à l'intérieur de chaque pays des frontières que l'Évangile doit franchir, des domaines de la vie qui doivent être soumis à l'Esprit du Christ. Mais, quand l'Évangile franchit des frontières géographiques, une signification particulière se dégage; c'est, en effet, quand l'Église porte l'Évangile à un autre peuple et un autre pays qu'elle témoigne du fait que l'aube des temps nouveaux a lui pour le monde entier.

(43) Ce qui rend la mission de l'Église si urgente, c'est que cette mission découle de la participation à l'œuvre de Dieu. Ce n'est qu'en refusant de laisser l'Évangile s'emparer de nos vies que nous pouvons éviter de le prêcher. Quand nous le laissons prendre possession de nous, nous sommes irrésistiblement entraînés dans le courant de l'activité rédemptrice de Dieu et nous suivons, mais avec peine! C'est parce que nous avons si insuffisamment laissé l'Évangile s'emparer de nous que nous avons si grandement failli à notre tâche d'évangélisation. Il n'est d'autre moyen de croire à l'Évangile que d'en témoigner. Si nous nous fondions vraiment sur l'Évangile, nous nous sentirions de ce fait contraints de clamer avec insistance les droits du Christ sur tous les hommes et sur tous les domaines de la vie. Si nous pouvions nous convaincre que le Christ a déjà revendiqué pour Lui les hindous, les bouddhistes, les musulmans, les juifs, les communistes et les grandes masses païennes de notre temps, nous ne nous déroberions pas à notre devoir, hésitant devant ces groupes comme nous le faisons souvent. Ce n'est pas la vraisemblance du succès immédiat qui doit être déterminante pour notre évangélisation, mais bien la nature de l'Évangile lui-même.

(44) Et pourtant, en dépit de tous nos échecs, nous devons affirmer ce qu'est l'Église et ce qu'elle est destinée à faire; nous devons aussi reconnaître avec gratitude que Dieu est fidèle, même quand nous ne le sommes pas. L'Église réserve à tous les hommes la bienvenue dans la maison du Père, où ils sont traités comme des personnes, des enfants de Dieu, qu'Il appelle par leur nom et qui ont du prix à ses yeux. Dans l'Église ils deviennent des membres vivants du Corps du Christ, recevant le pardon de leurs péchés, bénéficiant des pouvoirs de guérison de l'Esprit, engagés dans la mission de l'Église envers le monde. C'est en l'Esprit aussi qu'ils trouvent le gage et les prémices de leur héritage commun, le culte de Dieu et le travail à son service, la communion des saints, la puissance de la Résurrection et la vie éternelle.

(45) Tout ceci signifie qu'en dernière analyse la fonction de l'Église est d'être à la fois l'instrument des desseins de Dieu dans l'histoire et

la première réalisation de son Royaume sur terre. Et l'Église invite tous les hommes à participer à la double fonction de sa vie. Elle les invite à entrer et à prendre possession de leur héritage. Elle témoigne aussi de la nature du but vers lequel son espoir est tendu. Ce but, cette fin ne sont pas une intervention de Dieu sans rapport avec les hommes, à laquelle on ne pourrait se préparer qu'en cherchant à fuir la colère à venir; c'est l'apogée promise de ce que Dieu a fait et continue de faire; s'y préparer vraiment, c'est vivre fidèlement des actes mêmes de Dieu.

C. L'unité de l'Église

(46) En tant qu'instrument et prémices du Règne de Dieu sur la terre, l'Église est *une* de par sa nature même. Où le Christ, l'Unique, est à l'œuvre, où le témoignage apostolique Lui est fidèlement rendu par la Parole et le sacrement, là est l'Église *une*. Nous venons tous de Lui, nous allons tous à Lui et Il est au milieu de nous. Ce triple lien est plus fort que toutes les discordes entre chrétiens, car il est forgé par le Christ Lui-même.

(47) Il nous faut le déclarer, face à quelque contradiction que ce soit. L'unité de l'Église est tellement cachée sous nos multiples divisions qu'en l'affirmant nous avons souvent l'air de nous moquer. Mais l'Église sait, de source certaine, qu'à la fin de son pèlerinage son unité en Christ sera totale et manifeste; cette unité relève de l'ultime structure de la réalité. C'est là le but vers lequel se meut toute l'histoire, toute la création. En avançant avec ardeur vers cette fin, nous somme *un*. N'oublions pas que lorsqu'au dernier jour nous comparaîtrons devant notre Seigneur, nous comparaîtrons devant un Juge — Juge de son Église aussi bien que du monde. Son jugement causera une séparation allant beaucoup plus loin que toutes nos divisions actuelles, allant à l'encontre d'elles toutes.

(48) Même dans notre état actuel, Il ne nous a pas laissés sans quelques signes de notre unité. Tout séparés que nous sommes, nous attestons que le même Christ agit à travers toutes les frontières qui nous divisent. Nous avons entendu la voix du Bon Berger résonner dans le témoignage de communions autres que la nôtre. Nous avons constaté la puissance du nom du Christ dans leurs prières. Nous avons reconnu l'amour du Christ dont ils ont témoigné par leurs paroles et leurs actes. Dans la communion fraternelle du mouvement œcuménique, nous nous sommes rencontrés d'une manière qui, en dépit de toutes les tensions, nous interdit de rompre les uns avec les autres. Nous avons aussi été amenés à voir que la réalité du Christ est plus compréhensive que les limitations de nos traditions confessionnelles et, dans la foi, nous avons confessé notre unité en Christ.

(49) Nous acceptons tout ceci avec reconnaissance comme un signe de la grâce de notre Seigneur pour son Église. Et pourtant nous sommes divisés! Notre véritable unité demeure cachée. Il existe des divisions entre les confessions différentes dans lesquelles les chrétiens sont groupés. Il y a même des divisions à l'intérieur des confessions, non moins tran-

chées parfois que celles qui divisent les confessions entre elles. Le scandale de la division n'est nulle part plus lamentable dans ses conséquences que là où l'Église s'efforce d'annoncer l'espérance unique du Royaume à toutes les nations. Toute œuvre d'évangélisation, si imposante soit son histoire, si glorieux soient ses résultats, est paralysée par l'état de division de l'Église.

(50) Il n'est pas question ici de tactique missionnaire. Le sentiment que la tâche à accomplir pour surmonter nos divisions est urgente, est autre chose et plus que le désir de s'unir en face de forces hostiles ou de problèmes non résolus, sociaux et politiques. La mission de l'Église vise à rassembler tous les hommes dans l'unité, et la désunion de l'Église contredit son dessein.

(51) Nous ne sommes pas d'accord quant à la forme sous laquelle l'unité de l'Église devrait se réaliser. Nos entretiens ne nous ont pas encore conduits à une conviction commune au sujet de la voie que nous pourrions suivre tous ensemble vers ce but. Nous nous en remettons à notre commun Seigneur pour continuer à nous guider vers la pleine unité qu'Il veut pour son peuple. Dans cette situation, la condition indispensable pour recevoir plus de lumière, c'est que chaque Église franchisse effectivement l'étape, quelle qu'elle soit, qui lui semble clairement indiquée comme devant être la prochaine.

(52) Pour reconnaître ce qu'est cette étape, chaque Église devrait se poser des questions de ce genre : Nous avons découvert que lorsque nous cherchons ensemble comment la vie de l'Église tout entière dépend du Seigneur Jésus-Christ, nous sommes immédiatement conscients d'une unité plus profonde que tout ce que nous avions connu jusque-là. Qu'est-ce que cela implique ? Là où des Églises ont déjà découvert entre elles un large accord doctrinal, est-il légitime qu'elles restent séparées ? De quelle manière pouvons-nous chercher à vivre et à agir ensemble dans tous les cas où de profondes différences de conviction ne sont pas en jeu ? Sommes-nous devenus assez clairvoyants pour discerner les facteurs purement séculiers qui jouent un rôle dans nos divisions ?

D. Le renouveau de l'Église

(53) L'Église est la création nouvelle de Dieu, unie au Christ comme le corps l'est au chef, remplie et animée de son Esprit — le saint temple de Dieu. Et pourtant, dans le pèlerinage à travers l'histoire terrestre, il est des chrétiens qui, individuellement et collectivement, sont coupables d'étroitesse d'esprit, emprisonnés dans le sectarisme, le « provincialisme » paroissial ou le nationalisme, et indifférents à ce qu'exige la mission mondiale de l'Église. Parfois l'Église ne vise pas assez haut en faisant appel au dévouement et à l'esprit de sacrifice. Elle tolère souvent parmi ses membres un niveau trop bas de foi et de connaissance, avec un culte au Tout-Puissant absolument indigne de Lui. La disposition des croyants reflète trop souvent les timidités, les hésitations et même le désespoir des hommes du monde.

(54) L'Église sait qu'elle est le groupement non des parfaits, mais de

ceux qui ont un constant besoin de la grâce et de la miséricorde de Dieu. La vie de l'Église dans le monde est une lutte spirituelle qui continue, dans la puissance du Christ, le combat qu'Il a mené contre les principautés et les puissances du mal. L'humilité et un incessant examen de conscience font nécessairement partie du climat de la vie d'Église. Une attitude pénitente fait partie de la nature même de l'Église historique; jour après jour, les croyants sont invités à confesser ensemble leurs péchés; Adam, le vieil homme, doit mourir toujours à nouveau.

(55) Quoi que nous disions, nous ne pouvons le dire que dans le repentir. Toutefois, nous possédons une espérance sûre et certaine, même pour l'Église. Dieu a promis et Il est fidèle. Il a promis la présence et la puissance du Saint-Esprit, guidant sans cesse, renouvelant sans cesse, rendant sans cesse l'Église capable d'accomplir la tâche qui lui est assignée. L'Église suit sa voie regardant constamment à la Cité céleste, sachant qu'elle participe à sa vie ici-bas, dès à présent.

(56) Malgré notre impiété, nous savons que l'Église de Dieu est sainte, car c'est l'action de Dieu, non notre pénitence, qui la sanctifie et la renouvelle. Il l'a envoyée et appelée à être son instrument. Même si la Parole est annoncée et les sacrements administrés par des indignes, ils ne perdent pas leur effet. Par leur moyen, Dieu agit d'heure en heure, de génération en génération, recréant l'Église toujours à nouveau, grâce à l'Esprit qui habite en elle, renouvelant sa fidélité, sa pureté, son esprit de sacrifice et son courage.

(57) L'histoire donne maintes illustrations d'un semblable renouveau, allant presque jusqu'à la résurrection des ossements desséchés. Et de notre temps, nous voyons encore des signes authentiques de renouveau. Les cas ne manquent pas — à l'Est et à l'Ouest — où, parmi les persécutions, les pertes de richesses matérielles et de liberté civile, la communauté des croyants a triomphé et triomphe encore par la puissance de Dieu. Ces victoires nous poussent à l'action de grâces; elles nous poussent aussi à un repentir personnel plus profond, à une fervente attente de l'Esprit vivifiant de Dieu.

E. L'Église triomphante

(58) En Christ, le Seigneur et Sauveur de l'Église, Dieu a triomphé. Dans la défaite même de la Croix, le Fils de Dieu, qui s'était fait notre frère, a remporté la victoire et Il l'a remportée pour nous. Dans le jugement même, sa grâce a triomphé. Celui qui avait été crucifié pour nous est aussi ressuscité des morts pour nous. Il s'ensuit que nous, son peuple, avons part et aurons part à sa victoire. Mais il faut avant tout que nous le laissions triompher de nous-mêmes. Cette victoire est remportée quand, dans notre état de péché, nous sommes repris, consolés et sanctifiés par le Saint-Esprit. C'est là le triomphe de la grâce qui donne à la foi la victoire sur toutes les puissances du péché et de la mort.

(59) L'Église qui se laisse ainsi conquérir par son Seigneur participe aussi à sa conquête du monde. Il lui est même permis d'aider Dieu à remporter la victoire. Là où sa Parole est prêchée et entendue, où les

hommes sont repris dans leur conscience, puis consolés, où les orgueilleux sont humiliés et les désespérés encouragés, où l'Esprit vivifiant change le cœur aride et mort en un jardin portant des fruits pour la gloire de Dieu, c'est là que l'Église célèbre le triomphe de son Seigneur; c'est là que, par la foi, elle triomphe avec Lui. Là où s'accomplissent des actes de charité, où le mal est surmonté par le bien, l'amour de Dieu remporte la victoire sur nous, en nous et par nous. Lorsque l'Église prie « Que ton nom soit sanctifié, que ton règne vienne, que ta volonté soit faite », elle s'associe par la grâce de Dieu au triomphe même de Dieu.

(60) Mais c'est ici que nous devons affronter une redoutable tentation, celle qui consiste à identifier la victoire de Dieu avec le succès terrestre de l'Église, ou à rechercher le triomphe par des moyens terrestres à la manière du monde. Le faire, c'est trahir notre Seigneur crucifié, le renier à la face du monde.

(61) Le véritable privilège, le véritable devoir est au contraire, pour l'Église, de se faire humble dans sa profonde gratitude de ce que, toute faible qu'elle est en soi, exposée aux constantes attaques du dehors et toujours menacée d'ostracisme, de persécutions et d'humiliations, il lui soit pourtant accordé d'avoir part à la victoire de Dieu sur la Croix. Dans le siècle présent, l'Église mène, dans la souffrance, le combat de la foi, de l'espérance et de la charité. Toutefois, dans ces souffrances elles-mêmes, l'Église possède un gage de la gloire de son Seigneur crucifié. A travers d'épaisses ténèbres, elle avance vers des lendemains qui appartiennent au Seigneur et Celui-ci, comme Juge et Sauveur, manifestera irrévocablement sa victoire devant le monde entier.

(62) La structure visible de l'Église passera avec l'économie présente; mais, en tant que peuple élu de Dieu, l'Église entrera dans la victoire du Royaume de Dieu qui est à venir. C'est là qu'enfin le vrai sens et le vrai but de sa mission se réaliseront, car toutes les familles de l'humanité y seront accueillies. C'est là qu'enfin l'Église connaîtra pleinement ce que c'est qu'être *un* en Christ.

(63) Tous nous devons mourir; chaque génération à son tour. Mais le Christ est mort... et ressuscité. Le peuple du Christ est toujours formé des membres de son Corps vivant. Ils sont avec Lui et, dans la communion des saints, ils demeurent unis les uns aux autres. A la résurrection, ils apparaîtront tous sans exception selon un mode nouveau d'existence. Ils connaîtront Dieu car ils Le verront. Dans la communion fraternelle de ceux qui sont rendus parfaits, ils se connaîtront et s'aimeront les uns les autres; tous, dans la communion des saints, même ceux qui sont morts sans atteindre une maturité ou un développement achevés, les méprisés, les ratés, les vaincus, seront au bénéfice de l'inépuisable trésor de vie qu'est pour eux le don de Dieu en Christ.

(64) Par delà toute défaite, toute persécution; par delà leur propre péché, leur propre culpabilité; par delà la mort et l'enfer, les membres du peuple de Jésus-Christ entonneront un hymne de triomphe et les nouveaux cieux et la nouvelle terre y joindront leurs accents. Leur culte n'aura plus que faire des temples, car leur Seigneur et Sauveur sera Lui-même un temple pour eux; de même que sa gloire sera leur lumière.

Le grand souper de l'Agneau sera le festin de noces pour l'Église triomphante, car de son triomphe Il fera le leur. Les siens régneront avec Lui. Que Dieu soit Dieu, sera le sujet pour eux de la plus grande bénédiction et Il sera tout en tous.

III

LE CHRIST ET LE MONDE

A. L'espérance chrétienne et le sens de l'histoire

(65) La vie terrestre, la Croix et la Résurrection de Jésus-Christ forment le centre de l'histoire du monde. En Lui, Dieu a pénétré dans l'histoire d'une manière décisive pour juger et pardonner. En Lui, sont révélées la triste condition actuelle de l'histoire et la fin vers laquelle le monde s'achemine. Le vrai caractère et la pleine signification des événements historiques ne sont connus que de Dieu seul. Mais, dans cette vie, cette mort et cette résurrection, Il dévoile aux hommes que le dessein divin plane sur l'histoire entière du monde, sur les temps qui ont précédé le Christ comme sur ceux qui Le suivent.

(66) Dieu est le créateur du monde, et le temps tout entier est compris dans son éternel dessein. Les chrétiens rejettent ces philosophies, anciennes ou modernes, qui considèrent l'histoire et le temps comme illusoires et dénués de sens. L'histoire se fait à tout instant par les actes de Dieu et ceux des hommes; et les chrétiens attendent la consommation des desseins de Dieu qui, à la fin, dévoilera la pleine signification de l'histoire. Ils savent le caractère relatif et transitoire des affaires terrestres. Mais ils savent également que l'histoire relève de la Providence de Dieu. La force et la sagesse de l'homme sont peu de chose, il est assailli par toutes sortes de puissances irrationnelles. Pourtant les chrétiens savent que l'homme et tous les pouvoirs de ce monde sont soumis à la souveraineté de leur Créateur, dont la sagesse et la puissance sont infinies.

(67) Dieu a créé le monde et le préserve, et il se meut et agit dans ce monde comme le Dieu éternellement vivant. L'histoire est divinement ordonnée pour l'action et en vue d'un but, si difficile soit-il de discerner celui-ci dans les événements particuliers. En même temps, la Bible enseigne la responsabilité morale de l'homme dans la distinction entre le bien et le mal. Dieu a conclu une alliance avec les hommes, des rapports vivants impliquant une promesse et un commandement grâce auxquels ils sont appelés à vivre en hommes et en femmes responsables, fidèlement obéissants à ses volontés. Le commandement, c'est que les hommes doivent aimer Dieu et leur prochain. La promesse, c'est celle du don accordé en abondance à ceux qui entendent et qui suivent le divin appel, de vivre en enfants de Dieu.

(68) Dans le déroulement de l'histoire, les réponses humaines sont perverties par le péché et ses conséquences. Les hommes ne sont pas seu-

lement ignorants, faibles et vulnérables, mais, à cause de leur égoïsme et de leur rébellion, ils rompent l'alliance qui donnait à leur vie sa signification et son orientation. Dans l'action, à la fois individuelle et collective, préférant le mensonge à la vérité, l'exploitation à la justice, la cruauté à la miséricorde, ils essaient de réduire à néant le commandement divin et de réaliser une abondance de vie à leur manière. Le monde de Dieu est défiguré non seulement par des péchés particuliers mais encore par *le* péché, par une méchanceté profondément enracinée et pénétrante qui corrompt la vie de l'humanité et la volonté de chaque être humain. Entre Dieu et les ennemis de sa justice, dans la vie de tout individu et de tout groupe, une lutte incessante se poursuit tant que la vie humaine existe sur terre. La lutte est dirigée contre le mal, non contre les hommes, mais au contraire en leur nom, même alors qu'ils s'engagent volontairement au service de l'ennemi. Dieu seul, qui connaît le cœur des hommes, peut voir exactement où se trouve le front de la bataille.

(69) L'histoire est pleine des ruines qui résultent non seulement de l'ignorance et de la faiblesse humaines, mais aussi du mauvais usage que l'homme fait des forces et des connaissances que Dieu lui a données. Le jugement de Dieu sur toute rébellion de ce genre ne fait aucun doute. Le salaire du péché c'est la mort, pour les individus et les sociétés. Dieu n'est pas vindicatif, mais Il est inexorablement le Dieu vivant de la vérité et de la justice. Les hommes et les nations courent à leur propre perte en violant les décrets de sa sainte volonté. Mais la patience de Dieu ne se dément pas, Il est fidèle même envers les hommes infidèles. Bien qu'ils rompent l'alliance, Il l'a maintenue et proclamée de nouveau — proclamée une fois pour toutes en Jésus-Christ.

(70) Dieu étant le Seigneur de l'histoire, les chrétiens doivent rejeter toutes les théories de progrès automatique ou de déclin fatal. L'espérance de l'homme ne se fonde pas sur un processus ou une réalisation historiques, mais sur Dieu. Aucune action, aucune institution humaines ne peuvent être assimilées à Dieu et à sa justice. Mais l'assurance nous a été donnée que la grâce de Dieu est à l'œuvre en nous, par nous et autour de nous, qu'Il nous accorde de participer à son règne dès à présent et que, sans cesse repentants et sans cesse pardonnés, nous pouvons avancer avec espoir vers la consommation de toutes choses en Christ. Ce sera alors en même temps le jugement et la consommation de l'histoire, sa rédemption et son accomplissement. Et déjà la lumière de la victoire finale brille jusque dans nos ténèbres.

B. L'espérance chrétienne et les espérances de notre temps

(71) A l'heure actuelle, l'humanité est incertaine du lendemain. La plupart des hommes sont troublés, beaucoup sont anxieux, certains désespèrent. Mais ce serait une grande erreur de croire que la majorité des hommes sont sans espoir. Au contraire, des espérances multiples et très diverses — quelques-unes nées récemment, d'autres en train de renaître, certaines enfin encore mal comprises et définies — réclament l'adhésion de millions d'humains. En s'efforçant de proclamer son espérance dans

le Christ, l'Église doit essayer de comprendre ces autres espérances de notre temps et en tenir compte.

(72) D'une façon ou d'une autre, chacun de ces espoirs tend vers l'une des vérités affirmées par l'Évangile. Certains font des emprunts directs à la tradition chrétienne, d'autres en sont dérivés. Tous professent de satisfaire les désirs des hommes que les chrétiens ont trop souvent négligés et, de ce point de vue, l'existence même de ces autres espoirs nous condamne. Mais, de quelque manière, chacun d'entre eux fausse la vraie perspective dévoilée à la foi chrétienne et offre aux hommes d'illusoires motifs d'espérer, des voies trompeuses à suivre et la décevante illusion de leurs désirs réalisés. Tous ces espoirs et ceux qui y adhèrent relèvent comme nous du jugement de Dieu en Jésus-Christ et nous sommes tenus de dire à chacun, avec toute la clarté et la sincérité possibles, la parole d'espérance chrétienne.

(73) Il est évident qu'ici nous ne pouvons ni examiner ni même mentionner tous les espoirs qui se disputent l'adhésion des hommes de notre temps. Nous avons fait choix de quelques-uns de ceux qui ont conquis la faveur de beaucoup de nos contemporains et qui nous semblent représentatifs, sans pour cela tout inclure. Le nationalisme, le néo-fascisme, l'attachement à l'une quelconque des doctrines économiques ou technologiques comme étant la voie du salut, les efforts nostalgiques faits pour ressaisir les prétendues gloires d'un âge révolu, la foi dans le pouvoir politique et la force militaire — toutes les espérances illusoires de ce genre auraient pu être prises en considération et doivent être affrontées dans l'esprit de Jésus-Christ partout où elles apparaissent. Toutefois, nous nous limitons à parler ici de quatre types d'espérance qui sont représentatifs de notre temps.

(74) 1. *L'humanisme démocratique.* — Jusque tout dernièrement, il était très généralement admis que la démocratie, en s'étendant, assurerait progressivement l'organisation sûre, juste et pacifique de la vie humaine. Même les mouvements dont l'antagonisme à l'égard de la « démocratie occidentale » est aujourd'hui le plus tranché, revendiquent leur appartenance à la vraie foi démocratique et promettent d'instaurer une « démocratie populaire ». Tempérée par les guerres et les crises économiques, la confiance en la démocratie, de quelque manière qu'on la conçoive, demeure cependant pour des millions d'hommes le seul ferme espoir de guérir les maux de l'humanité. Et cette confiance ne se limite pas à ceux qui nient ou ignorent la foi chrétienne. Beaucoup de chrétiens assimilent à tort l'espérance démocratique à l'espérance chrétienne pour la société. A leurs yeux, la démocratie c'est le christianisme s'exprimant dans les structures sociales et politiques.

(75) Évidemment, du point de vue historique, la foi chrétienne est en relations étroites avec l'humanisme démocratique. La démocratie moderne est née et a connu son développement le plus complet parmi les peuples imprégnés de traditions chrétiennes. Par ses convictions et ses intérêts fondamentaux, la démocratie procède directement ou indirectement de la foi et des compassions chrétiennes. C'est à l'enseignement chrétien que, dans une grande mesure, elle doit de reconnaître la valeur

de la personne, l'égalité fondamentale de tous les hommes en tant qu'êtres humains, leur interdépendance et leurs obligations mutuelles. Elle doit à la même source de déceler la soif du pouvoir chez les hommes et le mauvais usage qu'ils en font, de reconnaître le danger qu'il y a à placer entre les mains du petit nombre un pouvoir sans contrôle, l'obligation pour les gouvernements de protéger tout homme contre l'injustice, la tyrannie, l'exploitation et de rechercher le bien-être non de quelques privilégiés mais de tous.

(76) Cependant l'humanisme démocratique moderne a de multiples origines. Il doit à des sources autres que chrétiennes certains éléments qui vicient sa compréhension de l'histoire : parmi elles citons l'humanisme classique, la Renaissance, le siècle des lumières, le romantisme, l'humanisme scientifique et culturel moderne. C'est de ces autres sources que sont venus la foi dans le pouvoir de l'éducation et de la technologie de résoudre tous les problèmes humains, la croyance en un progrès infaillible et, avant tout, la méconnaissance et le reniement de la souveraineté de Dieu sur le monde; l'incapacité à reconnaître le caractère précaire, imparfait et éphémère de toute réalisation humaine a la même origine. Selon l'humanisme démocratique, l'homme est maître de sa destinée et capable de construire une société parfaite. Les hommes devraient se fier entièrement à leurs propres forces pour arriver, eux et leurs collectivités, à une vie heureuse; leurs espérances n'ont pas à s'élever au-dessus de l'amélioration de leur existence terrestre. Ces croyances sont illusoires; en les professant, l'humanisme démocratique, même quand il se dit encore chrétien, est devenu dans une large mesure hérétique.

(77) Les illusions des humanistes démocrates recèlent aussi une confusion entre les idées et les faits. Ils défendent un idéal d'égalité, de liberté et de justice et supposent beaucoup trop facilement que, dans les sociétés qui professent le mode de vie démocratique, rien de cet idéal n'est démenti par les faits. Toutefois l'inégalité, la discrimination, l'injustice, la confiance dans la force brutale, l'exploitation, l'agression ne sont pas inconnues dans les démocraties; seul un pharisaïsme égocentrique peut se figurer le contraire.

(78) A cause même des rapports historiques entre les convictions chrétiennes et la démocratie, les chrétiens qui font partie de sociétés démocratiques ont la responsabilité de soumettre ces sociétés au jugement chrétien et de les guérir de leurs présomptions erronées et de leurs espoirs injustifiés. Ces chrétiens doivent attester que les hommes sont redevables à Dieu de la terre nourricière et de leur propre vie; qu'ils doivent gérer toutes les possessions et les talents humains comme intendants de Dieu, en vue de ses desseins et pour ses enfants; enfin, qu'ils doivent attendre de Dieu la sagesse de faire le bien, et le pardon des actions mauvaises. Ils peuvent, comme d'autres, espérer que des institutions sociales mieux ordonnées arriveront à protéger plus efficacement les hommes et à répondre plus pleinement à leurs besoins; mais ils doivent savoir et dire hautement que c'est seulement en se confiant entièrement à Dieu et en Lui obéissant qu'on peut clairement discerner et raisonnablement nourrir des espérances humaines légitimes. Ils doivent encore insister sur le fait que toute réalisation humaine — comme tout être humain — est destinée à

mourir et à subir le jugement final. La seule espérance bien fondée de l'homme réside dans la puissance, la justice et la miséricorde de Dieu en Christ.

(79) 2. *L'humanisme scientifique.* — L'espérance de l'humanisme scientifique se fonde sur l'assurance que l'homme, grâce aux ressources de la science, de la technique et de l'instruction, peut non seulement mitiger ou même faire disparaître la faim, la pauvreté, la maladie et l'ignorance, mais peut aussi édifier un ordre social capable de satisfaire les besoins les plus profonds de l'homme et de résoudre ses conflits les plus fondamentaux.

(80) L'humaniste scientifique, si on peut l'appeler ainsi, n'est pas nécessairement lui-même un homme de science. C'est quelqu'un qui voit, dans la science appliquée aux affaires humaines, l'espoir de l'humanité. Il voit dans la méthode scientifique la voie la plus sûre pour atteindre à la vérité et apprécie au plus haut point le genre de vérités que la science fait connaître. Il croit qu'aujourd'hui les besoins les plus criants de l'humanité sont de ceux que la science seule peut satisfaire.

(81) C'est sur les succès déjà remportés par l'homme que se fondent les espoirs de l'humanisme scientifique. L'homme a dompté la nature; il a immensément développé ses propres capacités intellectuelles; dans les sociétés civilisées, il a créé un monde spécifiquement humain au milieu de la nature. Pour l'humanisme scientifique, la civilisation est l'ancre de salut de tout espoir. Avec elle disparaît toute espérance; mais si elle continue à se développer, elle peut donner satisfaction à tous les besoins légitimes de l'humanité.

(82) Parfois les espérances de l'humanisme scientifique prennent des formes extravagantes, mais elles sont le plus souvent caractérisées par beaucoup de modération et par un travail assidu. Le chrétien peut volontiers accepter, dans beaucoup de tâches, la collaboration d'un humaniste d'humeur sérieuse et rendre grâce à Dieu pour la compassion humaine dont il fait preuve et les services désintéressés qu'il rend. Mais l'humaniste lui, à cause même de la manière dont il concentre tous ses espoirs sur l'homme, doit rejeter la foi chrétienne comme lui étant hostile. Selon lui, l'homme, tel Atlas, devrait porter les destinées du monde sur ses épaules, alors que le chrétien veut que l'homme soit tenu en lisière par Dieu. En outre, il accuse le chrétien d'avoir une trop haute opinion des vertus de la souffrance pour songer sérieusement à l'abolir. Il considère la doctrine chrétienne du péché comme exerçant une influence morbide d'origine psychopathique. Mais, avant tout, il reproche au chrétien de ne pas vraiment désirer que la civilisation survive, parce que ses espérances ne sont pas de ce monde.

(83) Le chrétien doit accepter ces critiques dans la mesure où elles sont valables, il doit toutefois affirmer hardiment que l'espoir de l'homme est en Dieu, non en lui-même. L'idée que l'homme puisse prendre sur lui les fardeaux du monde est une illusion qui le mène de l'anxiété au désespoir. Elle prend racine dans le péché mortel d'orgueil, qui se refuse à admettre la dépendance de l'homme vis-à-vis de Dieu et qui peut l'entraîner dans tous les maux que déchaîne la soif d'un pouvoir sans frein.

La joie qu'éprouve le chrétien à croire que Dieu règne est incompatible logiquement avec l'humanisme scientifique.

(84) Nous parlons ailleurs de l'élan qui porte le chrétien à soulager et empêcher la douleur. Lorsque l'humanisme scientifique ne voit dans la douleur que quelque chose à abolir, il ne tient pas compte du fait qu'être humain c'est souffrir et que le Christ a transformé en joyeuse espérance la souffrance de milliers de gens, auxquels l'humanisme scientifique ne peut parler que le langage de l'endurance stoïque.

(85) La doctrine chrétienne du péché, loin d'être une théorie désuète de névrosés, décrit avec exactitude la situation dans laquelle tout homme se trouve, l'humaniste comme les autres. Le mal, comme le bien, résulte parfois des meilleures intentions, contrecarrant les efforts individuels, et plongeant les hommes dans la guerre et la tyrannie, le chaos national et le désespoir social. L'espérance chrétienne donne aux hommes la force d'affronter ces situations dans toute leur tragique horreur. Aucune des réalisations humaines ne peut être un vrai motif d'espoir. Mais le chrétien sait que Dieu, dans sa grâce surabondante, a défié et maîtrisé le péché et le mal qui déçoivent l'humanité et flétrissent ses espérances. Fort de son espoir en Dieu, le chrétien peut œuvrer joyeusement pour les hommes.

(86) 3. *Le marxisme.* — Le marxisme est en même temps une philosophie de l'histoire, un programme pratique et, pour beaucoup de ses adhérents, une religion séculière puissante et frémissante d'espoir. Sous sa forme la plus simple il s'adresse partout aux multiples déshérités qui ont besoin de nourriture, de vêtements, d'abri et d'assez de sécurité et de liberté pour vivre décemment. Ces multitudes sont le vrai prolétariat, le peuple élu de la théorie marxiste. Mais le marxisme s'adresse aussi à des travailleurs plus prospères qui se sentent à l'étroit et déshumanisés par leur travail; aux amis chaleureux des opprimés; à des hommes et des femmes qui ont l'ambition d'être des « leaders » ou qui ont faim et soif de camaraderie; à d'éminents hommes de science; à des soldats, des patriotes et des hommes d'État qui attendent avec impatience les temps nouveaux. A tous ces hommes, à toutes ces femmes, dans de nombreux pays, le marxisme offre une parole d'espérance qui les passionne.

(87) En premier lieu, le marxisme est une philosophie de l'histoire liant étroitement la théorie à l'action. Il est conscient du conflit entre les forces de progrès qui sont à l'œuvre et la source du mal dont il faut triompher. Il enseigne que l'homme n'a pas de nature stable, mais est constamment façonné et refaçonné au cours de l'histoire qu'à son tour, et par son action sociale, il contribue à édifier. Il nie Dieu et la souveraineté divine. L'histoire et l'existence humaine elle-même commencent là où, dans sa lutte avec la nature, l'homme arrive à produire ses propres moyens d'existence et se différencie ainsi des autres animaux. Le communisme (et c'est là sa grande force) s'adresse au travailleur et lui affirme que c'est par son travail que l'homme réalise son humanité et façonne l'histoire. Le plus humble des travailleurs a ainsi un rôle capital à jouer.

(88) Mais, si l'histoire est le berceau de l'humanité, elle est aussi une lutte dans laquelle se produit l'*aliénation*, la désaffection des hommes les

uns pour les autres et de chacun envers soi-même. En effet, les objets que l'homme produit par son travail et les parties de la nature qui subissent sa loi sont inégalement divisés entre les forts et les faibles et c'est ainsi que commence la lutte de classes. Les activités et les rapports économiques étant essentiels dans une société, l'hostilité entre les possédants et les dépossédés empoisonne, pour les deux classes, toutes les relations humaines. Le bonheur, la justice, l'amour ne sont plus possibles et, dans la lutte de classes, l'homme n'est plus vraiment homme. Non seulement les individus, mais l'histoire elle-même se trouvent ainsi corrompus.

(89) Ce conflit et les crises qu'il engendre deviennent particulièrement aigus dans la société capitaliste et s'aggravent avec le temps. Toutefois, de cette agonie même surgit une grande espérance. En effet, notre époque touche à sa fin; il y aura une catastrophe finale, une révolution dans laquelle la société des oppresseurs s'effondrera et les opprimés seront délivrés. Le prolétariat, les travailleurs dépourvus de propriété, de pays, de vie de famille, enseignés et conduits par un parti communiste discipliné et uni à travers les frontières nationales, peut faire éclater la révolution au moment opportun et accomplir ainsi une tâche messianique pour l'humanité entière.

(90) La consommation de l'histoire, dans la société sans classes qui en résultera, sera avant tout une *réconciliation*. N'étant plus séparés par les produits de leur travail ou par l'exploitation privée, les hommes en arriveront à pouvoir se rencontrer librement et, comme des êtres vraiment sociaux, devenir l'un pour l'autre le prochain. La libre association des producteurs procurera à tous les biens dont ils ont besoin. La nature elle-même cessera d'être l'ennemie de l'homme. Il n'y aura plus de classes sociales, plus de lutte de classes et, partant, plus de gouvernement coercitif, ni aucun motif de violence. Toutes les richesses que les hommes ont amassées au cours des âges seront réunies et mises à la disposition de tous.

(91) Il va sans dire que la revendication de justice sociale et économique est de celles que tous les chrétiens doivent formuler, sans esprit partisan ou vindicatif, mais sans compromission. En outre, l'Église et chaque chrétien doivent reconnaître leur pleine part de culpabilité dans le fait que l'équité ait été si mal prêchée et pratiquée, ce qui a ouvert la voie aux attaques du communisme. Il importe aussi de reconnaître le grand attrait exercé par l'optimisme de la conception marxiste de l'histoire et la promesse que la fin du conflit et de l'aliénation est proche. La conception chrétienne de l'histoire et de sa consommation n'a pas souvent été présentée de notre temps d'une manière aussi persuasive et aussi forte.

(92) D'autre part, les moyens employés par les dirigeants communistes pour s'emparer du pouvoir et le garder, au nom du prolétariat, ainsi que l'enseignement explicite que tous les moyens requis pour briser la puissance des ennemis de classe sont justifiés, ont rebuté beaucoup de ceux qui étaient attirés au communisme par ses revendications de justice et sa promesse de paix. De plus, en pratique, la doctrine communiste de la dictature du prolétariat a, dans la plupart des cas, conduit à la dictature totalitaire, qui, en fait, refuse à l'homme toute liberté.

(93) Mais le christianisme doit en arriver à dénoncer les illusions qui faussent la foi marxiste elle-même. En premier lieu, le fait de nier Dieu et de rejeter sa souveraineté sur toute l'histoire humaine ouvre la voie à l'idolâtrie; on fait alors du parti et du système économique des idoles. En second lieu, ce que nous connaissons de la nature humaine dément la croyance marxiste dans la capacité du prolétariat à conduire l'histoire de l'humanité jusqu'à sa consommation, à être le Messie de l'âge nouveau. En troisième lieu, la croyance qu'il suffit de faire disparaître les inégalités économiques pour abolir l'esprit de contestation et l'égoïsme, qui ont caractérisé toute l'histoire humaine, n'est nullement confirmée par le comportement actuel des marxistes. La doctrine chrétienne, quant à la nature et à la destinée de l'homme, s'appuie sur une base plus réaliste.

(94) 4. *Renaissance nationale et religieuse.* — Dans beaucoup de pays aujourd'hui, particulièrement en Asie et en Afrique, des peuples entiers vivent au milieu d'une révolution en même temps sociale, politique et religieuse. Ce bouleversement profond s'est rapidement accéléré au cours des dix dernières années. La seconde guerre mondiale, tandis qu'elle causait d'indicibles souffrances à tant d'autres peuples, faisait pénétrer ceux-ci dans un monde nouveaau et l'histoire, si longtemps la fastidieuse répétition d'événements toujours les mêmes, s'est animée soudain pour eux d'une vie nouvelle.

(95) Les habitants des villes et des cités, et spécialement leurs dirigeants, connaissaient depuis longtemps les bienfaits de la science appliquée et de l'indépendance politique. Mais les habitants des jungles lointaines furent, pour la première fois, mis à même d'apprécier ces avantages par les armées qui se battaient sur leur sol. De plus, la rapidité avec laquelle, après la guerre, la domination occidentale fut brisée dans beaucoup de pays, apporta partout aux peuples assujettis un sens tout nouveau de leur puissance et de leur existence en tant que nation, tandis que ceux qui — en Inde par exemple — avaient lutté pour leur indépendance, surtout par des moyens non violents, puisaient dans leur succès une confiance nouvelle en leurs ressources spirituelles et morales.

(96) En même temps, leurs modes de vie religieuse et culturelle trahissent l'influence de l'Évangile chrétien et, de diverses manières, celle du communisme et de l'humanisme. En maints pays, c'est grâce à l'Église chrétienne que les hommes entrevirent pour la première fois les possibilités d'une vie nouvelle et meilleure. C'est à la fois le christianisme et ses rivaux qui ont contribué à éveiller un nouveau sens de la dignité humaine et de la responsabilité de l'homme à l'égard de ses frères. Ils ont contribué aussi à susciter une vigoureuse contre-attaque des religions anciennes, s'affirmant capables d'affronter les problèmes de notre génération tourmentée.

(97) Il est résulté de tout ceci un nationalisme fort et croissant en même temps qu'un renouveau d'intérêt, chez chaque peuple, pour son propre patrimoine culturel et religieux. Chez les adhérents du bouddhisme, de l'hindouisme et de l'islamisme se fait jour une nouvelle assurance que leurs religions respectives recèlent la réponse à tous les maux

du monde. Les bouddhistes préparent actuellement une grande campagne missionnaire mondiale. Le néo-hindouisme ne se lasse pas de prêcher qu'en vertu de sa bonne volonté à reconnaître la vérité où qu'elle se trouve, lui seul peut totaliser ce qu'il y a de meilleur dans toutes les traditions. L'islam retrouve son zèle missionnaire et invite à entrer dans une fraternité mondiale qui transcende la race et la nationalité. Les peuples africains cherchent à ranimer leurs croyances indigènes pour répondre aux besoins contemporains.

(98) Nous nous réjouissons avec les peuples d'Asie et d'Afrique de les voir libérés de pouvoirs étrangers et nous nous associons à leur souci d'user de leur liberté pour le plus grand bénéfice de leurs propres patries et le bien du monde entier. Il est bon qu'on se préoccupe sérieusement ici et maintenant des valeurs humaines, de la justice sociale, des conditions de vie meilleure, de la préservation des héritages culturels, en particulier là où toutes ces choses ont été longtemps négligées. Il est bon que le réveil culturel en Asie ait créé un climat d'activité orientée vers des buts précis; cette activité s'efforce de faire face aux besoins présents et de secouer la léthargie née d'une tendance séculaire au fatalisme.

(99) Si on peut soutenir, avec quelque raison, qu'une telle activité est incompatible avec le génie particulier de religions telles que l'hindouisme et le bouddhisme, qui nient le monde, il faut se souvenir que ces religions accordent cependant une importance relative et temporaire à la valeur personnelle, à la justice sociale et à la communauté humaine. Bien que refusant à l'histoire toute valeur dernière, elles en considèrent les événements avec un optimisme provisoire. Ce pessimisme sous-jacent est contredit à son tour par un optimisme transcendant qui voit la résolution de tous les conflits, de toutes les peurs, de toutes les frustrations et même de toutes les espérances dans la réalité ultime, au delà de tout changement, de toute activité et de tout but.

(100) L'islam, répandu en Asie aussi bien qu'en Afrique, donne à l'activité humaine un rôle plus positif. Parmi les grandes religions du monde, elle est la seule qui soit née dans les frontières de la chrétienté et elle porte de cette origine des marques distinctes dans son credo et son culte, dans certains modes d'expression caractéristiques et même dans la véhémence avec laquelle elle rejette la Croix comme un scandale blasphématoire. Ses livres saints, qui professent être la révélation finale de Dieu, commencent par la louange d'Allah, souverain des mondes et roi du jour du jugement. Dans les derniers temps un messie, le Mahdi, le « Bien dirigé » viendra à l'heure fixée par Dieu pour réformer le monde selon l'idéal musulman. Celui-ci est exposé dans la loi sacrée (Shariat) qui se dit enracinée dans la révélation accordée au Prophète et qui exige du peuple de Dieu une obéissance scrupuleuse.

(101) Mais le véritable élan qui emporte aujourd'hui le monde islamique n'est pas l'attente du jour du jugement, ni de la venue du Mahdi, mais bien la force d'un nationalisme croissant. Sous cette forme à la fois politique, culturelle et religieuse, l'islam affirme de nouveau sa conviction de pouvoir guérir les maux de l'humanité. Toutefois, sous cette confiance en soi se cache un sentiment profond de frustration et de trouble. Le type idéal de société musulmane est, croit-on, tracé dans l'inaltérable

loi sacrée, mais il faut bien que la vie présente soit vécue dans le monde d'aujourd'hui. L'islam moderne vit en état de perpétuelle crise religieuse, de tension entre les gardiens du vieil islamisme et les divers groupes de musulmans modernes et progressistes. Les peuples islamiques, partagés entre une violente affirmation de leur propre importance et un sentiment de déception qui les paralyse, ont grand besoin que le monde occidental les comprenne.

(102) Tout cela étant, l'Église est appelée à s'engager beaucoup plus avant dans sa tâche missionnaire. Celle-ci doit inclure un effort véritable pour comprendre la foi et l'espérance avec lesquelles tant de millions d'Asiatiques et d'Africains cherchent à organiser leur vie personnelle et nationale. Nous devons, certes, les mettre en garde et leur rappeler que partout où les nations et les cultures élèvent des prétentions absolues, c'est le désastre qui en résulte. Mais, en même temps, nous ne pouvons pas rester impassibles et indifférents tandis que nos frères, appartenant à d'autres religions, luttent pour atteindre à la justice sociale et au bien commun de leurs peuples. Il faut mettre l'Église en garde contre le danger d'obscurcir son témoignage et de négliger son devoir actuel en insistant d'une manière disproportionnée sur des espérances pour un monde futur. La prédication de l'Évangile, en Asie et en Afrique, doit s'harmoniser avec les tâches immédiates dans lesquelles nous sommes invités à faire la volonté de Dieu dont le Règne est à l'œuvre aujourd'hui et dans ce monde.

(103) 5. *L'espérance des désespérés.* — Nous avons parlé de quelques-unes des diverses espérances dans lesquelles les hommes de notre temps cherchent un refuge. Mais qu'en est-il de ceux qui, n'ayant trouvé aucun refuge de ce genre, sont dénués de toute espérance ?

(104) Il y a ceux dont l'expérience, au cours de leur vie, a été si amère que rien de précieux ou d'intéressant ne semble leur avoir été laissé. Poursuivis par les déceptions, frustrés de tous leurs rêves ou broyés par l'injustice et par l'inhumanité de l'homme pour l'homme, il leur semble être les victimes d'un sort aveugle; ils croiraient même presque que les choses ont été, en quelque sorte, arrangées par un esprit malin et mystificateur qui ne veut que leur mal et leur destruction. Leurs meilleures perspectives d'avenir sont tristes et mornes, les pires font craindre des souffrances et des misères à peine tolérables. A des âmes ainsi abreuvées d'amertume, tout l'appareil politique et toutes les panacées pour l'amélioration sociale ne semblent être que les étapes d'un jeu futile, inventé pour détourner leur esprit de la profonde tragédie de leur vie. Quand on songe aux affreuses souffrances du grand nombre des réfugiés et des personnes déplacées en différentes parties du monde, on ne saurait s'étonner que beaucoup succombent à ce genre de désespoir.

(105) D'autres, pour lesquels la vie n'a pas été aussi dure et qui ont longtemps gardé un bon moral, grâce à un genre quelconque d'espérance anthropocentrique, finissent par être désillusionnés. Leurs dieux les ont trahis et la désolation les accable. Il serait difficile de s'exagérer à quel point, depuis un siècle et demi, l'Occidental ayant perdu sa foi chrétienne traditionnelle, s'est attaché à une sorte de dogme de remplacement pro-

gressiste ou utopique, lui permettant d'envisager l'avenir dans une attente confiante; et il est également difficile de s'exagérer la ténacité avec laquelle, pendant longtemps, on s'est accroché à ces dogmes. Or, de notre temps, en partie sous la pression d'événements désastreux, mais en partie aussi grâce à un examen plus clairvoyant de leurs présuppositions, un nombre croissant de nos contemporains ont abandonné ces espoirs, même s'ils n'ont rien à mettre à la place. Il y a là une probité intellectuelle qu'on ne peut que respecter mais qui conduit à une situation qui devrait, en même temps, faire naître notre sympathie la plus profonde et éveiller nos plus sérieuses inquiétudes. Si clairement que nous puissions voir le caractère illusoire de ces espérances humanistes, nous devrions reconnaître quelle responsabilité nous assumons quand nous entreprenons la tâche négative de les détruire, au risque de créer une nouvelle condition pire que la première.

(106) Dans certains milieux, une étape de plus a été franchie. Il en est parmi nous qui, ayant rigoureusement épuré leur esprit, et leur philosophie de toute espèce d'optimisme temporisateur et mal fondé, de toute illusion de progrès, de toute attente utopique, de tout idéalisme nébuleux et de mauvais aloi, ayant en conséquence contemplé sans œillères le caractère désespéré de la condition humaine dans un monde sans Dieu, ont puisé un nouveau courage dans l'évidence et la profondeur même de leur désespoir. Tels sont les « existentialistes » athées qui, en certains pays, jouissent d'une si grande audience, dont beaucoup écrivent avec talent et possèdent un vrai don littéraire. Ce sont des athées, mais d'un genre nouveau. Ils ne se moquent plus des questions que pose la foi chrétienne et les traitent avec grand sérieux. Ils ne se réjouissent pas de la non-existence de Dieu, mais la considèrent comme nous plaçant dans une situation terriblement grave. Chacun d'entre nous est complètement seul, dans un entourage sans aucune signification, de sorte que, pour que sa vie ait un sens ou une valeur quelconque, il lui faut créer lui-même ce sens et cette valeur, sans oublier que bientôt la mort mettra fin à tout. Il y a là une certaine attitude positive en face de la vie, un certain courage (on ne peut toutefois pas l'appeler un espoir) qui procède et ne peut procéder que d'une négation totale, que de la mort même de l'espérance. C'est là la plus honnête de toutes les formes d'anthropocentrisme, peut-être la seule forme logique avec elle-même. Dans sa clairvoyante conviction de la condition désespérée de ceux qui sont sans Dieu dans le monde, l'existentialiste répète ce qui est une affirmation chrétienne fondamentale; ce qu'il dit d'un courage qui ne peut émerger que des ténèbres d'un complet renoncement à l'espoir, semble faire écho, même si c'est une forme pervertie, à l'enseignement chrétien : c'est seulement des ténèbres de la Croix, d'où monte le cri de l'abandon, que l'espérance peut renaître.

(107) Pour tous ceux qui, de l'une quelconque de ces manières, sont sans espoir dans le monde, notre seul message d'espérance, c'est qu'il y a quelqu'un qui les comprend mieux qu'ils ne se comprennent eux-mêmes. Jésus-Christ a, comme nul autre, sondé les profondeurs de l'existence humaine. Il a passé par la plus sombre nuit de l'âme humaine, il a connu la solitude et l'abandon total avant de se dresser victorieuse-

ment au-dessus de la mort et de l'enfer. En apportant ce message aux sans-espoir, nous devons parler comme ceux qui ont continué à le crucifier, car nous avons notre part de responsabilité dans le désespoir actuel de tant de nos frères, pour lesquels Christ est mort. Que Dieu nous accorde la grâce et la sagesse de parler d'espérance et de la rendre manifeste dans des actes d'amour, de telle manière qu'elle soit comprise.

(108) Nous avons considéré, trop brièvement certes, quelques-unes des espérances non chrétiennes de notre temps sur lesquelles beaucoup d'hommes fixent les regards. Parmi eux, nous sommes conscients de la présence de notre Seigneur ressuscité, Lui qui, durant son ministère terrestre, vivait parmi les réprouvés, les réfugiés, les agitateurs politiques et les zélateurs, les intellectuels et les sophistes, les simples ouvriers et les soldats, tous insatisfaits dans leurs aspirations, tous frustrés dans leurs espérances. Il a accepté d'être rejeté, de souffrir et de mourir de la main même de ceux qu'Il était venu sauver et c'est pour eux qu'Il pria sur la Croix. Aujourd'hui, Seigneur ressuscité, Il invite son Église, entourée de tous côtés par des hommes dont les espoirs sont moqués, privés d'aliment ou tournés vers de faux dieux, à suivre la voie dans laquelle Il a marché, car c'est seulement en prenant le chemin de la Croix que l'Église peut, en actes et en paroles, proclamer une espérance sûre et inébranlable.

C. L'espérance chétienne et nos taches terrestres

(109) Il nous faut parler maintenant des tâches immédiates auxquelles Dieu nous appelle et de l'espoir qui nous anime tandis que nous nous efforçons de les accomplir. Ici comme partout, le Christ est notre espérance. En lui, le Seigneur crucifié et ressuscité, Dieu sous délivre de la puissance du péché, nous anime d'une vie nouvelle et nous libère afin que nous puissions, ici et maintenant, Le servir sans crainte, sans illusion, sans idolâtrie.

(110) En effet, ce monde, si défiguré, si perverti qu'il soit, est encore le monde de Dieu. Il est sa création, dans laquelle Il est à l'œuvre et qu'Il maintient en vie jusqu'au jour où la gloire de sa création nouvelle sera pleinement révélée. Il est en même temps le Créateur et le Rédempteur. Il préserve à la fois ceux qui Le servent et ceux qui Lui refusent le service. Il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons. Il est bon pour tous et sa miséricorde s'étend sur toutes ses œuvres. C'est pourquoi il nous est défendu de traiter ce monde comme étant de peu d'importance, de nous en détourner et de passer outre. Au contraire, tous ceux qui sont enfants de Dieu doivent trouver de la joie à accomplir la volonté de leur Père en ce monde. La volonté de Dieu nous a été révélée en Christ. Par son obéissance jusqu'à la mort, Il a exprimé cette volonté dans l'action. En Lui nous avons un avant-goût du Royaume dans lequel sa volonté sera consommée. Nous devons faire cette volonté *hic et nunc*, autant qu'il est en notre pouvoir. Si le Fils unique est venu, non pour être servi, mais pour servir, ceux auxquels il a été donné de devenir ses frères sont tenus de faire de même.

(111) Le sens de notre service nous est donné dans le commandement qui les résume tous : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta force et de toute ta pensée et ton prochain comme toi-même. » D'une manière concrète, qu'est-ce que l'amour de Dieu et du prochain requiert de nous ? Très simplement, nous sommes tenus de reconnaître qu'en tout être humain le Christ Lui-même réclame notre service. Dieu, qui nous a appelés à communier avec son Fils, nous a aussi appelés à Le servir en servant les hommes.

(112) En outre, son appel nous fait un devoir d'accomplir de bon cœur la part du travail de ce monde qui nous est assignée, là où nous nous trouvons. Notre tâche quotidienne est en effet le cadre normal des nombreux services humbles et obscurs qu'Il reconnaîtra au jour du jugement comme lui ayant été rendus à Lui-même. Nous sommes souvent tentés de nous dérober aux demandes de notre entourage immédiat, accordant toute notre attention à de vastes projets qui concernent des buts lointains. Mais l'avertissement solennel de ne pas négliger les besoins journaliers des plus petits de ses frères, comment oserions-nous ne pas en tenir compte ? De plus, l'amour de Dieu et du prochain doit s'exprimer régulièrement dans le fidèle accomplissement du travail qui occupe la majeure partie de nos heures de veille. La scène animée où des milliers de laïcs sont occupés de leurs affaires courantes est, on l'oublie trop, un lieu de rencontre entre le Christ vivant, son Église et le monde.

(113) En troisième lieu, notre vocation nous confère la responsabilité de rechercher une amélioration de la vie sociale et politique. Notre propre époque a fourni une nouvelle et terrible démonstration des souffrances qui résultent de l'écroulement d'un ordre social stable. La misère des grandes multitudes sans pain, sans logis et sans espoir ne fait pas seulement appel à la compassion chrétienne et à l'amour fraternel; elle rappelle aussi à tout chrétien que, devant Dieu, il est responsable pour sa juste part d'action politique et sociale, afin d'assurer à tous la justice, la liberté et la paix. En effet, Dieu qui, dans sa bonté, préserve ce monde qu'Il a racheté, maintenant en vie même ceux qui se révoltent contre Lui, veut que l'ordre, la justice et la liberté règnent parmi les hommes. Il nous a enseigné à rechercher la justice, la liberté et la paix terrestres et à nous élever contre l'injustice, l'oppression et la tyrannie comme étant des maux qu'Il abhorre. L'obéissance à sa volonté demande de nous que nous fassions bien plus que proclamer des principes généraux d'éthique. Elle requiert de nous que nous prenions pleinement notre part des devoirs de la vie commune, que nous comprenions, dans toute la mesure où nous en sommes capables, les problèmes économiques, politiques et sociaux de notre temps, que nous participions activement à toutes les tentatives faites pour les résoudre. Nous devons rechercher, en toutes choses, une organisation équitable de la société, préconiser une sage législation et prendre notre part des plans d'avenir dressés par des hommes responsables. Et nous ne devons pas agir d'un cœur léger ou avec tiédeur, mais, comptant le prix de nos efforts, être prêts à le payer.

(114) L'obéissance à la volonté de Dieu conduit le croyant au cœur même de toutes les tristesses, de toutes les peines et de tous les conflits du monde. Il n'est personne qui s'adresse à nous sans réclamer de nous,

au nom du Christ, un service d'amour, ni aucun domaine de la vie humaine dans lequel la volonté de Dieu ne doive être faite. La volonté de Dieu, c'est que les hommes aient la *vie* et qu'ils l'aient en abondance. Nous ne pouvons prier « Que ta volonté soit faite », à moins d'être en même temps prêts à aller au secours de ceux auxquels sont refusées les nécessités de la vie humaine. Le cri de la moitié des habitants de la terre demandant assez de pain pour rester en vie, doit être entendu par le chrétien comme étant poussé par le Christ Lui-même. Celui qui a prononcé les paraboles de l'homme riche et Lazare et du Jugement dernier ne nous acquittera sûrement pas si nous nous contentons de faire de somptueux repas tandis que des millions d'hommes sont dans l'indigence. Nous sommes appelés à être le prochain de tous ceux qui ont faim, qui ne sont ni vêtus, ni logés décemment ou qui plient sous d'intolérables fardeaux dans leur vie personnelle ou familiale. Et l'accomplissement de ce devoir inclut tous les genres de responsabilités, y compris l'action politique nécessaire, pour subvenir à leurs besoins. En outre, tout en pensant aux nécessités de la vie physique, nous ne devons pas oublier combien d'hommes et de femmes, dans le monde entier, ont soif de simple amour humain. Notre société agitée et dépersonnalisée, toujours nerveusement désireuse de mouvement et d'excitation, ne favorise guère la croissance de relations personnelles durables dans le mariage, l'amitié ou la communauté. Dans notre vie de chrétiens, il nous faut démontrer les beautés de l'amour humain, quand il a été éclairé par l'amour du Christ, et faire tout ce qui est en notre pouvoir pour procurer aux autres des conditions de vie dans lesquelles l'amour humain puisse s'épanouir.

(115) La volonté de Dieu est que les hommes connaissent la *vérité* et s'y attachent. Nous ne saurions rester muets tandis que l'esprit des hommes est empoisonné par des mensonges. De nos jours, il arrive souvent que ceux qui aiment la vérité soient obligés de sacrifier leur intégrité à l'orthodoxie d'un parti, et les moyens de diffusion massive sont devenus des instruments pour créer le conformisme social. Nous devons être prêts à dire la vérité à tout prix et, là où le scepticisme et le relativisme ont dépouillé les hommes de leurs ultimes convictions, nous devons les amener à connaître Celui qui est Lui-même la vérité et qui demande que nous cherchions et que nous aimions la vérité dans tous les domaines de la vie.

(116) La volonté de Dieu est que les hommes soient *libres* de Le connaître et de Le servir. Nous ne pouvons nous tenir à l'écart quand la liberté des hommes est menacée. Nous ne pouvons pas jouir nous-mêmes (avec une sorte de satisfaction de soi) de cette liberté intérieure dont la foi nous fait don, mais nous devons intervenir où l'homme se voit refuser la liberté. Nous devons défendre la liberté de croyance et de conscience et le droit de tous à témoigner ouvertement de la vérité de Dieu. Nous devons nous élever contre toute oppression politique et économique, contre tout terrorisme inhumain par lesquels les hommes essaient de forcer leurs semblables à se soumettre à des lois et des ordres arbitraires et à servir de faux dieux.

(117) La volonté de Dieu est que « la droiture soit comme un courant d'eau et la *justice* comme un torrent qui jamais ne tarit ». Nous devons être toujours vigilants afin d'obtenir plus de justice dans les relations

sociales et politiques et lutter contre toute injuste discrimination de classe et de race, contre tout déni des droits humains, soit politiques soit économiques. Nous ne sommes pas de l'avis de ceux qui croient pouvoir eux-mêmes instaurer un ordre social parfait, en faisant au besoin régner la terreur et en réduisant la conscience individuelle. Nous ne sommes pas non plus d'accord avec ceux qui se contentent d'être simples spectateurs en face des souffrances des prisonniers, des réfugiés, des dépossédés, des « déplacés » et des exploités, comme si rien ne pouvait être fait pour améliorer leur sort.

(118) La volonté de Dieu est que la *paix* puisse régner parmi les hommes. Nous ne pouvons pas prier « Que ta volonté soit faite » tandis que, dans la situation actuelle du monde, nous ne faisons rien, n'osons rien, ne sacrifions rien pour l'amour de la paix. Nous ne pouvons pas nous résigner à la perspective d'une troisième guerre mondiale comme à un sort inéluctable, ni considérer, la conscience à l'aise, l'actuelle course aux armements. Nous ne nous occupons pas ici de conceptions idéales du monde ni de principes abstraits, mais des hommes nos semblables qui ont faim et soif de paix et vivent pourtant sous la menace d'une guerre qui les plongerait dans le chaos.

(119) L'Église, dans ses actes collectifs et ses déclarations publiques, en même temps que chaque chrétien individuel dans ses paroles et ses actes, sont donc obligés d'affirmer la seigneurie du Christ sur tous les domaines de la vie. On examine, dans d'autres enquêtes de l'Assemblée, ce que cette affirmation entraîne dans la sphère des relations internationales, politiques et raciales, dans le développement d'une société consciente de ses responsabilités et dans la tâche quotidienne des chrétiens laïcs.

(120) Le chrétien qui agit dans la société est souvent obligé d'envisager la question du compromis. La responsabilité et la décision de groupe sont des traits courants et nécessaires de la vie moderne et donnent souvent naissance à des conflits aigus entre le loyalisme de groupe et la conscience individuelle. En outre, tant de situations dans la vie réelle n'offrent aucune possibilité de faire ce qui serait entièrement bien. Un chrétien peut se trouver contraint par les faits d'opter pour une injustice moindre, afin d'en éviter une plus grande. Dans des cas extrêmes, un chrétien peut avoir à prendre la décision de renoncer à ses responsabilités dans la vie publique ou de refuser d'obéir à l'autorité civile et de la braver, au risque de sa liberté et même de sa vie. L'Église doit être avec tous ses membres, en prière et en action, par sa sympathie compréhensive dans la communauté chrétienne. C'est seulement ainsi, avec sagesse et patience, que l'Église peut clairement discerner les compromis coupables et reprendre ceux qui y consentent, ou soutenir et appuyer la décision prise par ses membres de se retirer des fonctions publiques ou même de s'opposer aux autorités civiles au nom du Christ.

(121) C'est dans ce genre de tâche que Dieu nous appelle à agir par la puissance de l'Esprit. C'est Dieu, le Saint-Esprit, qui Lui-même produit en nous les bonnes œuvres qui sont ses propres fruits et dirige nos pas vers les tâches nouvelles de chaque génération. Bien que l'Esprit soit un, ses dons sont multiples, distribués dans leur merveilleuse variété à tous

les membres du Corps du Christ, pour les divers services qu'ils doivent se rendre les uns aux autres et rendre au monde. La nature des devoirs à accomplir et des dons qu'ils exigent varie d'âge en âge, de lieu en lieu. Au XXe siècle, l'Église est appelée à des tâches autres que celles que Dieu lui assignait au Ier siècle. Aujourd'hui nos Églises se trouvent dans des situations et devant des tâches infiniment variées, certaines anciennes et familières, d'autres nouvelles et profondément embarrassantes. Toutefois, dans tous ces cas, le chrétien peut agir humblement mais avec confiance, étant assuré que l'Esprit-Saint accordera les dons et la puissance nécessaires pour servir fidèlement dans le monde à tous ceux qui sont prêts à demander secours au Père, à entendre son appel et à se soumettre à sa volonté.

(122) En temps d'épreuve, il fait bon se souvenir qu'en fait Dieu a œuvré dans et par l'Église au cours des dix-neuf siècles du pèlerinage de celle-ci. Le fait même de l'existence de ce peuple de Dieu dans le monde, croissant d'âge en âge, à mesure que de nouveaux peuples entrent en communion avec lui, témoigne de la fidélité et de la puissance de Dieu. En dépit de tout le péché humain, la lumière de Dieu brille sur son peuple et, à travers lui, dans les ténèbres et les énigmes de la vie de ce monde.

(123) C'est pourquoi une vie de service vécue en Christ est une vie d'inextinguible espérance. Nous savons qu'en fin de compte la volonté de Dieu doit prévaloir et que son règne viendra pleinement. C'est là une certitude qu'aucun échec, aucun désastre terrestres ne peuvent nous enlever. En outre, nous savons que ce que nous faisons ici et maintenant pour l'amour de Dieu, dans la foi et l'espérance, n'est pas vain. Il nous est impossible de savoir exactement comment Dieu se servira de notre labeur ou dans quelle mesure Il nous accordera un succès visible dans chaque entreprise particulière. Le chrétien n'est pas plus sûr du succès que son prochain séculier. Mais il est à l'abri du désespoir, car il sait que ce qu'il remet entre les mains de Dieu est en sûreté.

(124) D'autre part, une certaine sobriété marquera nos actes et nos perspectives d'avenir. Nous ne confondrons pas nos programmes d'action avec le Royaume de Dieu. Nous ne savons pas d'avance si nous établirons un ordre social juste et stable pour l'humanité selon l'un des modes que nous avons actuellement en vue. La paix et la justice que nous recherchons parmi les hommes ne sont toujours pas la paix parfaite et la sainte justice de Dieu. Même lorsque nous agissons avec l'honnête intention de faire la volonté de Dieu, nous devons encore prier : « O Dieu, sois apaisé envers moi qui suis un pécheur. »

(125) Toutefois, puisque Dieu n'a pas abandonné ce monde, puisqu'Il règne sur lui, qu'Il gouverne son histoire si enchevêtrée et qu'Il nous accorde de participer à la puissance de son Esprit, nous pouvons espérer et attendre avec confiance que demeure ce qui est bâti sur les fondements posés par Lui. Nous pouvons espérer des secours miraculeux et les attendre, en réponse aux prières que nous faisons dans l'extrémité de notre détresse. Nous pouvons espérer le succès de plans concrets établis pour le bien des hommes nos frères et y compter. Nous n'avons pas le droit de tracer des limites à ce qu'il peut plaire à Dieu de faire dans le temps pré-

sent. En vérité faire la volonté de Dieu dans le monde avec espérance, en s'attendant à Lui, quand toutes les chances semblent être contraires, c'est là une partie essentielle du témoignage complet que nous devons rendre au règne actuel de Dieu. Toute notre action ne sera que l'humble, reconnaissant et obéissant témoignage que Dieu a racheté le monde et qu'ici-bas nous sommes appelés à participer à son ministère de réconciliation. Nous pouvons donc vivre et travailler comme ceux qui savent que Dieu règne, sans nous laisser effrayer par toutes les arrogantes prétentions des puissances mauvaises, prêts à affronter des situations qui semblent désespérées et à nous y conduire en hommes animés d'une espérance indestructible.

IV

LE FOND DE LA QUESTION

(126) Voici donc ce que nous avons à dire à l'heure actuelle en qualité de délégués des Églises chrétiennes représentées ici, pour témoigner de cette grande vérité que Jésus-Christ est l'espérance du monde. C'est là un témoignage humain rendu à une chose qui, elle, est divine. Nous sommes pleinement conscients de la pauvreté et de l'obscurité de notre manière de l'exprimer. On ne peut attribuer cette faiblesse de notre témoignage que partiellement aux divergences de pensée et de conception qui nous divisent encore. On ne peut pas non plus l'attribuer seulement au caractère fini de la connaissance humaine, qui conditionne nécessairement toute notre manière de parler. Nous savons bien plutôt et nous confessons que nous tous, qui osons nous adresser au monde et à l'Église dans le monde, nous ne sommes pas seulement des êtres faillibles mais encore des hommes pécheurs, durs de cœur, lents d'esprit. Le mystère de l'expérience chrétienne mérite d'être exprimé d'une manière infiniment plus adéquate que nous n'avons été capables de le faire. Nous devons être prêts à placer notre message sous le signe du jugement miséricordieux de Dieu. Parmi les espérances terrestres dont nous avons parlé, nous devons mettre aussi celle-ci : qu'il soit donné à ceux qui nous suivront, en redisant les mêmes choses, de les dire différemment, plus authentiquement, plus clairement. Et au delà encore, nous attendons la lumière éternelle qui, à la fin, illuminera les ténèbres qui obscurcissent même les meilleures pensées et les meilleures paroles des hommes pécheurs.

(127) Toutefois, ceci ne nous empêche pas d'être profondément reconnaissants à Dieu de nous avoir accordé une certaine part de connaissance qui, sans aucun mérite qui nous soit propre, nous donne la possibilité et la hardiesse de dire ensemble tant de choses, d'une seule voix. Cela ne tempère non plus en rien la gravité avec laquelle nous prescrivons à tous ceux auxquels il appartient de le faire, de considérer sérieusement ce que nous avons entrepris de dire ici, en bonne conscience et aussi bien que nous le pouvions, pour rendre témoignage à Jésus-Christ qui est

notre seule espérance, toute l'espérance sûre et certaine de ce monde. Nous demandons à Dieu que notre parole — tout à fait en dehors et même en l'absence de tout mérite de notre part, disons-le encore — puisse servir sa propre Parole juste et sainte, par la puissance de son Saint-Esprit.

(128) A qui nous adressons-nous ici ? Avant tout et tout simplement au *monde* — qu'il s'agisse d'un monde chrétien ou non chrétien, croyant ou incroyant — dont Jésus-Christ est le seul espoir. Le monde où nous-mêmes et tous les autres chrétiens vivent est celui que Dieu a aimé de toute éternité en Jésus-Christ. Et c'est à ce monde que Dieu a parlé par Jésus-Christ. En Lui, Dieu a assumé le péché du monde, sa culpabilité, ses ténèbres et sa mort, afin que de tout cela le monde fût délivré. Par sa résurrection, Dieu a rendu manifeste, à tous ceux qui croient en Lui, le salut du monde et sa véritable vie. En qualité de Juge du monde, Il apparaîtra comme la révélation finale de Dieu à tout œil et à toute oreille, comme le but final de toutes les voies de Dieu. Témoigner devant le monde de l'espérance du monde, c'est la raison même de l'existence de l'Église, à toute époque et sous tous les cieux, et c'est à quoi tend tout ce que nous avons dit. Que celui qui a des oreilles pour entendre, entende! Qu'il n'entende pas nos paroles comme telles, mais la Parole de Dieu qui nous a déterminés à parler — la Parole de Dieu identique à l'œuvre du Christ qui était, qui est et qui sera. Il n'est pas seulement notre Seigneur, mais celui de toute l'humanité. Il n'est pas seulement notre avenir, mais celui de toute l'humanité. Il n'existe personne qui ne soit appelé à trouver en Lui un frère et par Lui un Père. Il n'existe personne qui ne soit coupable devant Lui, redevable à Lui, responsable envers Lui. Nous sachant solidaires de tout homme, nous disons ceci pour tout homme et à tout homme; toutefois non pas en notre nom, mais au nom de Celui qui, étant le Sauveur du monde, est en même temps le Sauveur de tout homme.

(129) Mais pour cette raison justement, nous nous sommes adressés aussi à *nous-mêmes* et à toutes les communautés chrétiennes du monde entier que nous représentons ici. Nous ne proclamons pas de dogme mais, en nous adressant aux Églises, nous parlons d'homme à homme. Pourtant, avec une gravité fraternelle nous leur disons : ce que nous avons essayé d'exprimer dans ce message nous place, vous et nous, devant toute la grandeur du don et de la tâche confiés à l'Église du Christ, devant la dignité et la responsabilité de sa mission comme porteuse et témoin de la seule espérance sûre et pleine, au milieu d'un monde enténébré par tant de faux espoirs et tant de désespoirs aussi. Vous et nous devons savoir que ce n'est pas la mort qui est le dernier mot de l'humanité et de son histoire, mais la révélation du Nom, du Règne et du Dessein du Dieu saint et miséricordieux : c'est-à-dire la vie éternelle. La signification et la dignité de notre existence chrétienne consistent à répandre cette bonne nouvelle. Mais parce que nous regardons tout d'abord vers notre Seigneur et ne considérons qu'ensuite les pensées, les paroles et les œuvres qui nous sont propres, cette tâche qui nous est assignée est en même temps une source de profonde humiliation et une puissante instigation à nous attacher avec une beaucoup plus grande fidélité que par le passé à l'espérance

qui a été accordée au monde et à nous-mêmes. Si nous chrétiens, ou nos communautés chrétiennes, ne vivons pas dans la joie de l'espérance que d'autres aussi seront conduits à partager notre joie, qui alors pourra le faire ? Que faisons-nous de ce qui nous a été confié ?

(130) Il est une question que nous voudrions, par ce message, graver dans notre conscience et dans celle de l'Église du Christ, à nous qui en sommes membres. L'Église est-elle l'authentique témoin de son Seigneur, de son Chef, et témoin ainsi de l'espérance du monde entier, comme c'est sa vocation de l'être? Est-elle le peuple étranger et voyageur qui n'a pas ici-bas de cité permanente, mais cherche celle qui est à venir, et qui estime que les souffrances du temps présent ne sauraient être comparées à la gloire qui sera révélée ? Est-elle le groupe de veilleurs qui, ayant vu la lumière de l'Orient, savent que l'aube est déjà venue et font retentir la trompette afin de l'annoncer à tous leurs frères ? Est-ce la communauté de ceux qui, dès maintenant et de notre temps, sont capables de reconnaître le Roi qui vient, dans ses frères affamés, assoiffés, nus, malades, captifs ou réfugiés et, dès lors, en son nom, sont prêts et disposés à leur donner à manger, à boire, à les vêtir, à les visiter et à faire d'eux leurs compagnons? Est-elle une Église qui confesse ou qui renie? Il ne nous appartient pas à nous qui, dans ce message à toutes nos communautés chrétiennes, nous adressons au monde entier, de répondre pour elles à cette question; mais nous pouvons et devons leur dire que c'est très certainement la question que notre message pose pour elles. Et nous devons encore ajouter qu'elles ne l'auront pas vraiment compris à moins qu'elles considèrent cette question (nous voudrions pouvoir la comprendre ainsi nous-mêmes) comme un appel à la repentance, à la conversion et à la foi, en même temps que l'occasion d'un commencement nouveau. Et de plus, nous devons dire que leur propre réponse à cette question (ainsi que la nôtre) ne peut consister que dans la prière que Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit veuille avoir pitié de son Église en tous pays, faisant d'elle par sa Parole, l'Église de l'espérance et par là son tabernacle parmi les hommes. Enfin, nous devons dire que partout où une communauté chrétienne peut répondre à cette question et vit de cette prière, l'Église de l'espérance est déjà présente et à l'œuvre, elle est le peuple que Dieu, afin que nous puissions proclamer ses hauts faits, a appelé des ténèbres à sa merveilleuse lumière.

L'unité de l'Église selon les conceptions de l'Orient et de l'Occident [1]

La première opposition (d'ordre général constatée entre l'Orient et l'Occident) : unité-multiplicité, s'exprime tout naturellement au maximum dans le domaine de la constitution de l'Eglise, par la reconnaissance ou le rejet de la primauté romaine. D'emblée nous nous trouvons placés à un point où le dernier mot ne relève pas de la science historique. Car il s'agit de savoir si Jésus a conféré à l'un de ses apôtres un droit de primauté, si cet apôtre était Simon, si ce pouvoir à lui donné personnellement se perpétue dans la série de ses successeurs, si ces successeurs sont bien les papes de Rome et jusqu'où s'étend cette primauté; il s'agit, enfin, de l'infaillibilité doctrinale du pape de Rome; il s'agit donc de réalités dogmatiques, échappant, comme telles, sous peine de perdre toute valeur religieuse, à une vérification qui donnerait aux choses la clarté d'une démonstration mathématique. Toute affirmation de foi est, en fin de compte, acte de volonté de la part de l'homme et acte de grâce de la part de Dieu; elle perdrait ce double caractère dès l'instant où elle serait portée sous la (seule) contrainte de preuves d'ordre scientifique, qu'il s'agisse de sciences de la nature ou de sciences de l'esprit [2].

Nous ne traiterons donc pas de la question théologique de la primauté. Ce n'est d'ailleurs pas nécessaire (au but que nous

1. Ces pages sont extraites d'une brochure publiée *pro manuscripto* : A. Baumstark, *Grundgegensätze morgenländischen und abendländischen Christentums*, Buchdruckerei, J. Vienerius, Rheine, 1932, pp. 18-24. Il s'agit là, non d'une rédaction du regretté professeur lui-même, mais de notes prises par des auditeurs lors de conférences faites par lui sur ce sujet, notes dont il autorisa la publication.

2. Ce qui ne veut pas dire que les arguments d'ordre historique ou scientifique n'aient aucun rôle à jouer dans la genèse de notre foi à laquelle ils contribuent à donner un caractère non pas rationnel, certes, mais éminemment raisonnable (*Réd.*).

poursuivons ici). Car il est certain que, d'une part, cette primauté ne s'est pas exercée dans les premiers temps du christianisme, même en Occident, de la même façon qu'elle l'a fait plus tard et surtout qu'elle le fait aujourd'hui; et que, d'autre part, sous la forme surtout où elle s'est exercée dans les premiers temps, elle n'a jamais été contestée par l'Orient. Les oppositions foncières qui remontent aux temps les plus anciens ne peuvent pas avoir découlé de la reconnaissance ou du rejet préalables de la primauté romaine. Bien au contraire, la question qu'il faut poser est plutôt de savoir si, — et dans quelle mesure, — le rejet ultérieur de la primauté romaine par l'Orient n'a pas ses racines déjà dans des oppositions situées historiquement à un niveau beaucoup plus profond.

Nous trouvons d'abord, en Orient et en Occident, une conception totalement différente de l'idée d'unité de l'Eglise, conception correspondant à l'unité culturelle de l'un et à la multiplicité culturelle de l'autre. Commune est à l'Orient et à l'Occident la foi, ancrée dans le symbole de foi des temps les plus anciens, en l'Eglise une. Mais comment faut-il comprendre cette unité? L'Occident, — pour qui l'unique point de diffusion de la culture et donc du christianisme, était le seul centre du pouvoir politique, Rome, — conçoit l'unité de l'Eglise de façon, pourrait-on dire, analytique. L'unité du tout apparaît comme le donné stable, immédiat et hors de question. Les églises locales sont conçues comme des parties de cette unité, un peu à la façon dont les planètes sont conçues comme issues de la matière en ignition de leur soleil. Toute leur possibilité d'exister vient de ce que le centre de l'unité existe. Supprimez Rome et tout s'écroule. L'église locale n'existe que comme partie du tout, elle n'est concevable que considérée comme telle.

L'Orient, par contre, en fonction de la diversité culturelle, du morcellement et de la fissuration de toute la zone orientale d'expansion du christianisme, n'a qu'une conception synthétique de l'idée d'unité de l'Eglise. Ce qui est donné empiriquement, c'est l'église locale, et l'unité consiste en ce que toutes ces églises, par l'identité de foi, par un seul et même baptême, par un seul et même Seigneur, sont maintenues dans la cohésion et amenées à former ensemble un seule et grande communauté. L'unité est, en Occident, l'origine de l'existence des églises particulières; elle est, en Orient, leur but et leur devoir. En Occident, ce qui est empiriquement donné, c'est l'unité et il n'est pas concevable qu'une église locale puisse se détacher de cette unité. En Orient, ce qui est empiriquement donné, c'est l'église locale; l'unité de toutes ces églises est, dans un certain sens, un idéal. Comme il arrive si souvent, les textes liturgiques sont ici la plus claire expression du sens religieux. La liturgie romaine du vendredi-saint prie pour *la* sainte Eglise de Dieu « ut *eam* adunare dignetur ». A l'endroit correspondant, depuis les temps les plus reculés, l'Orient prie pour l'unification de « toutes les

Eglises de Dieu ». Il est particulièrement caractéristique que, par un véritable contresens linguistique, là où Rome s'accorde formellement avec la pensée de l'Orient et parle d'une union des chrétiens, elle laisse cependant subsister le singulier : l'Eglise; de même d'ailleurs en dehors de la prière du vendredi-saint, avant tout dans le *Te igitur* du canon de la messe, où chaque jour l'on prie pour que Dieu unifie *la* sainte Eglise catholique. Même lorsque l'on accepte de l'Orient la prière pour l'union, on ne parvient pas encore à faire justice aux mots. Tellement une intelligence matérielle laisse loin du sentiment oriental. De pareilles différences à l'endroit d'un concept aussi capital que celui de l'unité de l'Eglise sont infiniment autres que de pure forme. Elles pénètrent au plus intime des choses et caractérisent les différentes attitudes en face des plus grands problèmes.

Comment va maintenant se traduire cette différence d'attitude, habituellement sous-tendue par une conception analytique ou synthétique de l'idée d'unité, en face des divisions surgissant à l'époque des grandes luttes dogmatiques? A l'attitude occidentale, toute division apparaît comme une blessure, une lésion d'un organisme vivant, comme une déchirure violente qui, par la force des choses, doit être mortelle pour la partie qui se détache du centre vivant de l'unité. C'est la mise en pièces, sans égards et sacrilège, de la tunique sans couture du Christ; bien plus : du Corps mystique du Christ lui-même;. l'Orient pour qui, en fin de compte, l'unité est une idée et peut, aussi bien, être un idéal éventuellement irréalisable, conçoit également l'unité comme un état souhaitable, mais il accepte que cette unité n'existe pas, comme on accepte qu'une prière ne soit pas exaucée. On prie bien aussi pour être préservé de la guerre, de la famine et de la peste. Mais que faire si le Seigneur envoie toujours de nouveaux conflits sanglants, de mauvaises récoltes, une épidémie? Quand on en est arrivé là, il est naturellement compréhensible qu'un moment puisse venir où l'on ne considère plus l'unité de l'Eglise que comme un pur idéal, au sens kantien du mot; comme une étoile brillant éternellement devant nous pour nous conduire, jamais accessible mais toujours pressante en ses exigences, de même que l'on doit lutter pour satisfaire aux exigences du Sermon sur la montagne, bien que l'on sache que personne ne pourra jamais totalement les réaliser. C'est ici que gît la force de l'idéal de l'unité. C'est ici la raison pour laquelle des hommes d'Orient, qui ont tant de sentiments communs avec nous, Occidentaux, peuvent adopter une attitude complètement incompréhensible pour un catholique : capables de consentir à toutes les exigences de Rome, puis, quand on en vient à la reconnaissance de la primauté, disant un *Non* solennel sans éprouver la moindre inquiétude intérieure.

La tension entre unité et multiplicité ne porte pas seulement sur la question de la constitution de l'Eglise; elle se réper-

cute aussi de mille manières sur les divers domaines de la vie de l'Eglise, sur toute la discipline et sur le culte. Pour en revenir à la primauté, il faut dire ici que ce qui sépare aujourd'hui à l'extrême l'Orient et l'Occident, à savoir l'énorme centralisation ecclésiastique de l'Occident et la tendance centrifuge de l'Orient, n'a rien à faire (en soi) avec la primauté. Tout en acceptant de la façon la plus rigoureuse les positions dogmatiques de l'Eglise catholique, nous pourrions imaginer un état des choses où, sous le magistère infaillible de la papauté, la discipline et le culte, qui sont aujourd'hui centralisés, connaîtraient la plus variée des multiplicités; nous pourrions concevoir que le développement qui a conduit à une forme particulièrement accusée de l'unité, mène un jour à une décentralisation, et que le problème historique de l'union ne soit possible que lorsque une telle décentralisation aura été réalisée en Occident. Quoi qu'il en soit, les Eglises orientales dites unies, qui le sont en effet par la même reconnaissance de la primauté romaine et de l'infaillibilité du pape, et qui ont conservé leur organisation propre et leurs propres formes liturgiques anciennes, sont, au sein de l'ensemble de la communion de l'Eglise catholique, le témoin vivant de ce que, effectivement, l'unification dans la discipline et le culte n'est, en aucune manière, une conséquence nécessaire de la reconnaissance des revendications par Rome de la primauté. L'autonomie (*Selbstständigkeit*) reconnue à l'Orient n'est donc pas un privilège accordé par Rome et que Rome pourrait demain retirer. Qui le dit, ne sait pas à quel point il nuit à l'idée de l'union. Les papes ont, dans leur attitude à l'égard de la question de l'Eglise orientale, toujours vigoureusement repoussé de telles conceptions. Il n'est donc pas vrai qu'une centralisation absolue soit un idéal conforme à la volonté révélée de Dieu, et toute autonomie une faute qui, tôt ou tard, doive être éliminée. Ici encore nous recevons de l'histoire d'importantes leçons.

Lorsque nous suivons le développement historique, nous nous rendons compte que, même en Occident, l'unité dans la discipline et le culte n'a pas été donnée dès l'origine. Sur le petit territoire de l'Italie centrale, Rome à l'origine n'a jamais passé pour un modèle qu'on fût tenu de suivre. Dans la lettre d'Innocent Ier à l'évêque Décentius de Gubbio, nous voyons à quel point, au début du Ve siècle, la petite ville ombrienne s'écartait encore des usages romains. Le livre des péricopes de l'Eglise de Capoue, au temps de l'évêque Victor (vers 550), montre qu'à l'époque la lecture liturgique de l'Ecriture dans le sud de l'Italie était tout autre qu'à Rome. Dans l'Ordo de l'office de saint Benoît, il y a des renvois occasionnels à une réglementation conforme aux usages de Rome; mais justement ces renvois montrent clairement que les usages de son pays d'origine, adoptés par lui dans leur ensemble, étaient propres. Il va de soi que, de ce côté des frontières de l'Italie, les usages

propres étaient encore plus accusés. Milan a conservé jusqu'aujourd'hui sa liturgie si caractéristique. Nous trouvons en Gaule et en Espagne une liturgie toute différente, indépendante de celle de Rome. Aujourd'hui encore cette liturgie se célèbre dans une chapelle de la cathédrale de Tolède. A l'origine règne donc une grande diversité dans le domaine de la discipline et de la liturgie. Elles sont l'affaire de chaque Eglise particulière, non celle de l'Eglise universelle.

Le mouvement qui a fait de l'Occident un vaste domaine liturgique cohérent ne s'est pas tout d'abord accompli sous l'effet d'une influence venue de Rome; il a été tout à fait spontané et indépendant. Les Eglises locales sont en rapport l'une avec l'autre et, peu à peu, se conforment l'une à l'autre. Ainsi se forme progressivement une ligne moyenne qui, finalement, devient normative pour tout un territoire ecclésiastique. Si ensuite il s'est fait que Rome ait servi de modèle, il est caractéristique au plus haut point que ce développpement ne soit pas venu de Rome et n'ait même pas, au début, été systématiquement favorisé par elle. Ce sont les territoires non romains qui, d'eux-mêmes, se tournaient vers Rome, ville des merveilles pour le christianisme aussi, parce que cette orientation correspondait à la structure culturelle générale de l'Occident. C'est ainsi que de la lointaine Espagne du Nord, l'évêque Profuturus de Braga s'adresse au pape Vigile (536-555), lui demandant des renseignements sur toutes sortes d'usages disciplinaires et liturgiques, parce qu'il voudrait suivre l'exemple de Rome. L'Eglise anglo-saxonne de Grande-Bretagne est issue de Rome, et Grégoire le Grand donne à Augustin la consigne de tout examiner de ce qui concerne le culte et la discipline, et de garder le meilleur; donc de créer de façon éclectique un nouvel Ordo liturgico-canonique et non d'implanter mécaniquement les usages romains en Grande-Bretagne. Plus tard, en 669, le pape Vitalien consacre encore un évêque oriental et l'envoie en Angleterre. On peut nettement suivre une foule d'influences non romaines s'introduisant alors dans l'Eglise anglo-saxonne par le fait de cet envoyé de Rome.

L'introduction du rite romain par Charlemagne ne fut pas suscitée par Rome, mais répond à une pensée de l'empereur des Francs. Alors qu'à cette époque Rome est portée à changer l'authentique liturgie de son cru pour la grecque, ce sont les Francs qui s'orientent vers la liturgie romaine. Si l'Occident a unifié sa liturgie, il le doit à Charlemagne qui, pour des raisons politiques et non religieuses, fit de la liturgie romaine la norme du culte en Occident.

En Orient aussi, chaque église locale a originairement son propre usage liturgique. Ensuite, tout se passe comme en Occident : les communautés locales se soudent. Il se forme lentement des unités qui englobent toute une région. L'Eglise copte, les différentes églises syriennes s'autonomisent. Tout comme

en Occident, c'est un centre puissant qui donne le ton : Jérusalem avec ses magnifiques édifices de l'époque constantinienne et le culte impressionnant qui y est célébré. Mais, — et ceci est d'une importance capitale pour le développement ultérieur, — à la différence de Rome, Jérusalem n'est qu'un centre de piété et non pas un centre de pouvoir ecclésiastique. C'est à Constantinople que se forme un pareil centre, sur une base d'ailleurs purement politique.

Une autre différence ne fut pas de moindre importance pour le développement de la discipline et du culte. L'Occident n'a qu'une Eglise qui soit de fondation apostolique : Rome. Mais en Occident aucune Eglise n'a eu non plus la pensée, pour renforcer sa position, de se créer une origine apostolique légendaire. L'importance de Compostelle eût pu tenter l'Eglise d'Espagne de se réclamer d'une fondation par saint Jacques, dans la lutte qu'elle eut à soutenir plus tard contre Rome pour le maintien de la liturgie espagnole. Comme il eût été facile de dire que l'Eglise d'Espagne avait été fondée par saint Paul! En Orient, c'est tout différent. Nous y trouvons côte à côte tout un groupe d'Eglises importantes fondées par les apôtres : Jérusalem, Antioche, Ephèse, Alexandrie; et quand on n'a pas de témoignage historique d'une fondation apostolique, on s'en fabrique une tout bonnement par la légende. Ainsi Constantinople fait remonter sa fondation à saint André. Il n'y a pas de preuve plus éclatante de l'attitude originelle de l'Orient vis-à-vis de la primauté romaine que cette légende byzantine de saint André, qui n'est rien d'autre qu'une tentative faite pour renchérir, dans un certain sens, sur la fondation de Rome par Pierre. Ne pouvant contester la fondation de Rome par saint Pierre, on se réclame de son frère par qui il fut lui-même tout d'abord amené au Seigneur. Si importante, en tout cas, apparaît sa connexion avec lui!

Mais les chrétiens orientaux n'ont jamais mis beaucoup d'empressement à l'endroit de Constantinople. Celle-ci, en outre, est elle-même au maximum en dépendance de Jérusalem. Le rite byzantin est un alliage d'antiques éléments byzantins et palestiniens, avec une forte prédominance de ces derniers. Or voilà que, hors de tout conteste et, cette fois encore, à l'opposé de l'Occident, Constantinople impose ce rite byzantin à tout l'empire et même bien au delà de ses frontières politiques. A vrai dire, cela se passe très lentement. Cela durera jusqu'au XIIIe siècle, jusqu'à ce que le patriarche d'Antioche et canoniste Balsamon dans un rapport déclare inadmissible que l'Egypte continue de célébrer sa liturgie séculaire; bien plus, qu'il faut maintenir l'exigence que partout où se répand la foi orthodoxe soit également observée l'unité de rite et de discipline. C'est apparemment la fin du règne de la multiplicité et de l'autonomie; mais ce n'est qu'une apparence. Car, sous le couvert de cette unité, la multiplicité persiste puisque les patriarcats d'An-

tioche, Alexandrie, Jérusalem et l'Eglise de Chypre demeurent des entités canoniquement autonomes. En Occident, on se presse sur le sein de l'Eglise-mère, Rome. On l'adopte comme mère jusque dans les moindres détails, dans ceux-là même où elle ne l'est pas. En Orient, la pression venant de Constantinople, même lorsqu'elle mène à une unification extérieure, ne peut empêcher que dans les divers patriarcats ne demeure sauf le principe de l'autocéphalie ecclésiastique.

A. BAUMSTARK.

Dostoïevski et la foi chrétienne[1]

SUJET redoutable, parce qu'il a été traité ou touché par tant d'auteurs. On a tout dit de Dostoïevski, et on ne peut parler de lui sans parler de son christianisme. Il y a : *Dostoïevski et le problème du mal* de P. Evdokimov; *Dostoïevski et le problème du bien* de L. Zander. Il y a *Dostoïevski prophète* du P. de Lubac, dans son *Drame de l'humanisme athée; L'univers religieux de Dostoïevski* de Romano Guardini. Vous connaissez certainement le livre paru récemment : *Dostoïevski le coupable*, de ma voisine de gauche, Dominique Arban, et *Le christianisme de Dostoïevski*, de mon voisin de droite, Jacques Madaule. Cette fois, c'est en propres termes mon sujet. Et je suis fort embarrassé de revenir en leur présence sur un sujet qu'ils connaissent mieux que moi. Je ne pouvais ni répéter ces auteurs, ni les contredire systématiquement pour le plaisir de dire du nouveau.

Il m'a donc fallu rechercher un moyen d'éviter le plagiat et de renouveler, si possible, une matière trop connue, en la prenant par un autre biais. Je ne sais si vous avez remarqué qu'on a toujours essayé de connaître Dostoïevski par le truchement de ses romans : eh bien, je voudrais maintenant considérer directement l'homme, par les divers moyens que nous avons pour cela : les renseignements que nous fournissent les témoins de sa vie; le *Journal d'un écrivain*, plein de souvenirs personnels; et surtout ses *Lettres*, qui forment une collection nombreuse et riche de données sur sa pensée aux diverses époques.

A cette méthode, il y a d'ailleurs une autre justification. Il est bien difficile et scabreux de rechercher Dostoïevski dans les personnages de ses romans. Il y est, certes, et je dirai qu'il en est peu, au moins parmi ses personnages masculins, qui n'expriment pas quelque chose de Dostoïevski. Il est peu d'œuvres qui soient aussi autobiographiques, aussi vécues, que celle de Dostoïevski. Pour ne prendre qu'un de ses romans, le dernier, les

1. Nous sommes heureux de publier, — et nous en savons gré à l'auteur — la conférence donnée sous ce titre par le professeur Pierre PASCAL, le 5 avril 1954, au *Centre catholique des Intellectuels français*, pour ouvrir un débat auquel prirent part Dominique Arban et Jacques Madaule.

Karamazov, Dostoïevski est dans Dmitri, dans Ivan, dans Alexis, dans Zosime, dans Païsii; c'est indéniable, nous le saisissons dans les discours de tous ces personnages. Mais qu'est-ce qui, dans chacun, est précisément de Dostoïevski, et qu'est-ce qui appartient au personnage ? Et quand l'affirmation de l'un d'eux est combattue par l'autre, où est Dostoïevski ? Dans quelle mesure la *Légende du Grand Inquisiteur*, racontée par Ivan, exprime-t-elle les convictions de Dostoïevski ? Il est bien délicat de le décider. C'est même chose impossible, dans ce cas en particulier, sans la correspondance.

Une étude complète devrait se baser à la fois sur les œuvres, qui nous offrent un tableau plus dramatique, dialectique, de la pensée de Dostoïevski avec ses contradictions, ses recherches, ses doutes, — et sur sa vie, mais en partant cependant de cette dernière, comme du terrain le plus solide.

L'esquisse que je tracerai ici sera incomplète, faute de temps, puisque je ferai abstraction des œuvres. Elle sera plus terre-à-terre, puisqu'elle laissera peu de place aux interprétations profondes, aux constructions élevées; j'estime qu'elle replacera la question « Dostoïevski et la foi chrétienne » sur sa base véritable. S'il est certains aspects que cette méthode m'obligera à négliger, ils pourront être mis en lumière au cours des interventions qui, j'espère, compléteront mon exposé.

I

Dostoïevski a eu, du point de vue qui nous occupe, une enfance exceptionnelle parmi les écrivains russes. La plupart appartenaient à des familles où la foi chrétienne jouait un rôle assez mince, était assez peu vécue. Dostoïevski, au contraire, a été marqué pour toujours par les émotions religieuses de son premier âge.

Son premier souvenir est une *niania* lui faisant réciter chaque soir à genoux devant les icônes de la salle commune la prière : « Toute mon espérance, ô Seigneur, je la place en toi. O Mère de Dieu, garde-moi sous ta protection ! » C'est la prière que toute sa vie il aimera. Chaque samedi soir, on allait en famille à la chapelle, vaste et belle, de l'hôpital Catherine, où le père était médecin, écouter les premières vêpres, et chaque dimanche on y entendait la messe. Autres souvenirs encore : la visite des sanctuaires du Kremlin et des églises de Moscou; les pèlerinages à la Trinité, chaque année pour la Saint-Serge, avec les longs offices, la foule des pèlerins et la vie du couvent, plusieurs jours de suite. Un jour, dans une église de village, comme sa mère prenait l'enfant dans ses bras pour le présenter au calice, au même instant un pigeon traversa l'église d'une fenêtre à l'autre, et ce souvenir est évoqué dans *L'Adolescent*.

Dostoïevski nous dit : « Dans notre famille, nous savions l'Evangile dès notre première enfance. » Sa mère surtout était pieuse. Cependant, un jour de la semaine de Pâques où la nouvelle arriva que la maison de campagne avait brûlé, ce fut toute la famille, donc le père aussi, qui se jeta à genoux dans une ardente prière, et la niania fit don pour la reconstruire de toutes ses économies. Inoubliable générosité de l'âme populaire!

Le premier livre de lecture des enfants Dostoïevski, Fédor et son frère aîné Michel, fut un ouvrage traduit de l'allemand, intitulé *Cent quatre histoires tirées de l'Ancien et du Nouveau Testament*, avec de belles images. Est-ce là qu'était raconté le drame de Job, cet homme juste frappé par Dieu de toutes les disgrâces sans l'avoir mérité, abandonné de tous, et qui saintement se soumettait à la volonté du Seigneur? Le petit Dostoïevski, en tout cas, fut fortement impressionné par cette histoire, et jusqu'à la fin de sa vie le cas de Job demeura présent à sa pensée. Le bel album des cent quatre récits de la Bible fut un jour retrouvé par lui, et il le conserva pieusement.

Un peu plus tard, Dostoïevski reçut à la maison des leçons d'instruction religieuse du diacre de l'hôpital, et ce diacre avait le don de toucher les cœurs, si bien que les enfants, la niania, la mère même, l'écoutaient avec attendrissement. L'aumônier de l'hôpital était leur confesseur à tous : c'était un prêtre distingué, qui eut deux fils professeurs de droit.

Cette atmosphère familiale se gâta assez vite, quand la mère, tuberculeuse, dut se retirer à la campagne. Le père, déjà d'un caractère difficile, devint insupportable par ses plaintes, ses soupçons, son avarice. Les enfants furent mis en pension, d'abord chez un certain Touchard, un marchand de soupe assez peu sympathique. La mère mourut en février 1837, et cette année s'acheva l'enfance de Dostoïevski : il avait seize ans. Il allait entrer à l'Ecole du Génie. Mais son départ de Moscou fut marqué par un service célébré par le vieil aumônier, et à Saint-Pétersbourg, avant d'affronter l'examen, Fédor et Michel (qui l'accompagnait) allèrent passer une heure à la cathédrale de Kazan.

Qu'emportait notre Dostoïevski de la maison familiale en fait de religion ? Très certainement une empreinte profonde de christianisme évangélique : la foi en Dieu, l'amour du Christ, l'habitude de la prière, la croyance en l'immortalité de l'âme, des sentiments de charité envers les hommes, surtout ceux qui en ont le plus besoin : les humbles, les malheureux, le peuple. Tout cela lui restera. A l'égard des dogmes, des sacrements de l'Eglise, sans doute il y avait chez lui une adhésion implicite, non raisonnée, faiblement sentie; c'était, je crois, une attitude assez générale en Russie. Aussi sera-t-il démuni des solutions orthodoxes lorsque les problèmes essentiels se poseront à son esprit, et devra-t-il en chercher lui-même.

II

Voilà le jeune homme à Saint-Pétersbourg. Il est soumis à une discipline militaire. Il connaît la gêne et les humiliations de la pauvreté, car son père le laisse sans argent; il n'est guère doué pour les sciences exactes. Mais il n'en est pas moins dans la capitale : le monde de la pensée lui est ouvert. C'est un enchantement. Il lit avec passion : Homère, Shakespeare, Hoffmann, Goethe, Schiller, Hugo, Balzac. On est en plein romantisme, et lui aussi il devient le « rêveur » dont bientôt il se moquera lui-même. Il s'enivre de ces rêveries au point de songer même au suicide : « Quand je songe qu'il suffit d'une explosion de ma volonté pour briser la croûte de cette terre et me fondre avec l'éternité! Savoir cela, et demeurer là comme la dernière des créatures! Comme l'homme est pusillanime!... » Il a un ami, encore plus enfiévré que lui, Chidlovski, « un être merveilleux », « l'homme idéal de Shakespeare et de Schiller »..., et tous deux s'entretiennent mutuellement dans cet état d'exaltation. La mort effroyable du père de Dostoïevski, assassiné en 1839, ne semble pas, sur le moment, arrêter ces transports. D'ailleurs, il n'y fera jamais allusion ensuite.

Quel est à ce moment son christianisme? Il y avait à l'Ecole du Génie une tradition curieuse, et rare dans les établissements de ce genre : une dizaine d'années avant, le futur évêque et mystique Ignace Briantchaninov y avait été élève avec son confident et émule, Tchikhatchev, et leur souvenir était resté vivant. Il existait un petit groupe d'étudiants qui prenaient au sérieux leur foi orthodoxe. Mais nous ignorons si Dostoïevski était du nombre. Il paraît seulement que certains de ses camarades raillaient ses manifestations de religiosité. Par contre, en 1840 nous avons une lettre de lui assez singulière, adressée à son frère, où il met Homère sur le même plan que le Christ : « Dans l'*Iliade*, Homère a donné au monde antique son organisation de vie spirituelle et de vie terrestre, tout à fait comme le Christ a donné la sienne au monde moderne. »

En 1843, le jeune officier quitte l'Ecole et commence sa vie indépendante. Cette vie est remarquable. C'est la vie de bohème, si l'on veut, mais c'est aussi une vie de saint. Il n'a jamais un kopek en poche, car il donne tout. Il se nourrit à crédit de pain et de lait. Il se laisse dépouiller, tant il est compatissant; voler même, tant il est confiant. Vivant en commun avec son ami le Dr Riesenkampf, il est toujours prêt à recevoir quiconque a besoin d'un toit, — parce qu'il « veut, écrit-il, décrire la vie des prolétaires », mais surtout parce qu'il est pénétré pour eux de charité chrétienne.

Il a décidé, en effet, de sa vocation : il sera écrivain. Son premier ouvrage se prépare déjà : *Les Pauvres Gens*. Voilà un livre qui respire l'amour des humbles. Si diminués qu'ils soient

par leur condition, ils recèlent dans leur âme des trésors de bonté, de délicatesse, de vertu héroïque. L'inspiration chrétienne n'était pas absente du *Manteau* de Gogol, qui relate aussi les malheurs d'un petit fonctionnaire, mais elle était voilée par le côté comique; dans *Les Pauvres Gens*, elle est évidente, constante et prédominante.

C'est cependant à ce moment qu'il se passe dans la pensée de Dostoïevski un changement qu'il exprimera plus tard en ces termes : « Je connus Biélinski, et passionnément j'adoptai sa doctrine, je me métamorphosai en un libéral occidental : je perdis le Christ. »

Biélinski était le critique à la mode, il avait vanté le jeune romancier, il était autoritaire et catégorique. Or à cette époque il était violemment athée. Il entreprit de convertir Dostoïevski à l'athéisme. Dostoïevski se laissa persuader et « perdit le Christ ». Que faut-il entendre par là ? Sans doute qu'il cessa de croire à la divinité du Christ et qu'il abandonna les pratiques religieuses. C'était en 1845. En 1846, il s'abstint de communier à Pâques. Mais le Christ continuait d'être pour lui, comme pour nombre de réformateurs alors, le plus parfait des hommes, l'incarnation suprême de la morale individuelle et sociale. Il conservait pour le Christ une dévotion si ardente que, toutes les fois que Biélinski osait le critiquer en sa présence, il changeait de visage, il avait envie de pleurer. Un soir que Biélinski avait plus grossièrement encore que d'habitude exprimé cette idée que le Christ, s'il avait vécu de nos jours, serait le plus insignifiant des hommes, Dostoïevski n'y put tenir, et ce fut la rupture. « Cet homme avait injurié le Christ », racontera-t-il plus tard. Cela se passait au début de 1847, et cette année-là, au témoignage d'un docteur Ianovski qui fut alors son commensal, Dostoïevski communia à son côté. Il fit même l'admiration de ce docteur, nouveau converti, par le sérieux de sa piété.

Dostoïevski est pris par les questions sociales. Il ne sera ni fouriériste ni socialiste, mais il connaît Proudhon, et Cabet et G. Sand, et cette même année 1847 il commence d'aller aux réunions de Pétrachevski. Mais il est rebuté par le dogmatisme et par l'athéisme de ce matérialiste forcené. Il fréquente de préférence un cercle connexe, celui de Dourov, où la tendance est au socialisme chrétien. Comment Dostoïevski se laissa-t-il aller à donner lecture dans ces deux cercles, au début de 1849, d'une *Lettre ouverte* de Biélinski à Gogol, pleine d'invectives contre l'Eglise et les prêtres ? C'est sans doute qu'il n'en était pas choqué, dès lors que le Christ était mis hors de cause. Biélinski disait en effet : « Que trouvez-vous de commun entre lui et une Eglise quelconque ?... Le Christ, lui, était socialiste. » Comme Dostoïevski le déclara devant la commission d'enquête après son arrestation, il voyait dans le socialisme une espèce de « complément et de perfectionnement du christiannisme, en conformité avec les besoins du siècle et de la civilisation ». Que le

Christ fût nommé le premier socialiste ne devait pas l'indigner.

Prisonnier à Pierre-et-Paul, il lut peu, mais en particulier deux *Voyages en Terre sainte* et les œuvres d'un fameux prédicateur et théologien du XVIIIe siècle, Dimitri de Rostov; le 27 août il réclama à son frère la Bible : « ... les deux Testaments. J'en ai besoin. Si c'est possible, en traduction française; mais si tu peux y joindre le texte slavon, ce sera le summum de la perfection ». Lors de l'exécution simulée, un seul des condamnés voulut se confesser : ce n'était pas Dostoïevski. Mais tous baisèrent la croix. Dostoïevski écrivit ensuite, avant son départ pour la Sibérie, une lettre à son frère, pleine de courage, d'optimisme et de vitalité, où il exprimait un repentir général pour toute sa vie passée : « Si quelqu'un se souvient de moi en mal, ou si je me suis brouillé avec quelqu'un, si j'ai fait à quelqu'un une impression désagréable, dis-leur à tous de l'oublier... Il n'y a pas de fiel ni de colère en mon âme... En changeant de vie, je renais... Je garderai purs mon esprit et mon cœur. Je renaitrai meilleur... »

Voilà dans quelles dispositions Dostoïevski partait pour le bagne : des sentiments profondément chrétiens, toujours l'idée du Christ comme idéal de la perfection humaine, une vénération véritable pour la personne du Christ, — ce qui explique suffisamment la communion de 1847 — mais rien qui indique une adhésion aux dogmes, bien plutôt un éloignement de l'Eglise.

III

Quelle influence le bagne a-t-il exercée sur la pensée de Dostoïevski ? Il ne faut ni exagérer cette influence, ni la méconnaitre. Comment un homme jeune encore, plongé pendant quatre ans dans des conditions aussi nouvelles, dans un milieu exceptionnel, et qui déjà était presque maladivement sensible, impressionnable, inquiet, n'aurait-il pas été touché par cette épreuve ? Nous avons là-dessus des confidences infiniment précieuses de lui-même : sa première lettre à son frère, à la sortie du bagne en 1854. Elle est émouvante, sans rhétorique aucune, et d'une belle clairvoyance. Il faudrait la lire tout entière. Il dit là combien il a souffert de la promiscuité de tous les instants et de l'incompréhension des forçats pour les nobles, les intellectuels; mais par contre, au bagne, il a connu enfin le peuple : parmi ces criminels parfois effroyables, il a trouvé « beaucoup et beaucoup de nobles cœurs... Quelle joie c'était, sous l'écorce grossière, de découvrir l'or pur... Il en est qu'il est impossible de ne pas respecter, qui sont tout bonnement admirables ».

Dostoïevski est admirable, lui, parce qu'il ne s'estime supérieur à aucun de ses compagnons de misère. Ce sont vraiment ses frères. Il a vu leurs vertus actuelles et négligé leurs crimes, puisqu'ils les expiaient par leurs souffrances. Il lui a plu de

souffrir avec eux, de se trouver à leur niveau. Lors du passage du convoi dont il faisait partie par Tobolsk, les femmes des décembristes avaient, avec un signe de croix, gratifié chaque forçat d'un Evangile. C'était le seul livre permis. Au bagne Dostoïevski le lisait et en faisait la lecture aux autres. Dedans, il apprit à lire au jeune musulman Ali. Surtout il le mit en pratique.

Avec les forçats, Dostoïevski suivait les exercices religieux : « Pendant la retraite pascale nous allions à l'église deux et trois fois par jour. Depuis longtemps je n'avais pas été à l'église. L'office quadragésimal, qui m'était si familier depuis ma lointaine enfance, ... les prières, les prosternations — tout cela remuait dans mon âme les souvenirs passés... Nous communiions à la première messe. Quand le prêtre, tenant le calice... prononçait les paroles : *mais comme le larron reçois-moi*, presque tous nous tombions à terre avec un grand bruit de chaînes : chacun de nous avait pris le mot à son compte personnel... » Avec les forçats aussi, au retour du travail quotidien, il recevait l'offrande des pauvres gens : « Tiens, malheureux, prends ce kopek pour l'amour du Christ. »

Donc, au bagne, Dostoïevski a confirmé et accru son amour et sa pitié du peuple; il a décelé dans ce peuple russe des vertus et des souffrances qui plus tard lui permettront de trouver entre lui et le Christ une mystérieuse analogie; il a lui-même, en acceptant son sort, pratiqué une ascèse véritablement chrétienne, il s'est pénétré de l'Evangile. Et cependant le bagne ne l'a pas transformé dans le fond de son âme. Avant de quitter Omsk pour Semipalatinsk, il écrit en février 1854 à Mme Von Vizine, une des dames décembristes, maintenant retournée en Russie : « Je l'ai éprouvé, dans de telles minutes on a soif comme une herbe desséchée, soif de la foi, et on la trouve effectivement, parce que dans le malheur, à vrai dire, la vérité devient claire. Je vous dirai de moi que je suis un enfant du siècle, enfant de l'incrédulité et du doute, jusqu'à ce jour et même, je le sais, jusqu'à la tombe. Que d'horribles tourments m'a coûtés et coûte encore cette soif de croire, qui est d'autant plus forte dans mon âme qu'il y a en moi plus d'arguments contraires. Et pourtant Dieu m'envoie parfois des instants où je suis absolument tranquille. Dans ces instants-là j'aime, et je trouve que les autres m'aiment, et c'est dans ces instants que je me suis composé un *Credo* où tout pour moi est clair et sacré. Ce *Credo* est très simple, le voici : croire qu'il n'est rien de plus beau, de plus profond, de plus sympathique, de plus raisonnable, de plus viril et de plus parfait que le Christ, et non seulement qu'il n'est rien, mais — je le dis avec un amour jaloux — qu'il ne peut rien y avoir. Bien plus, si on me prouvait que le Christ est hors de la vérité, et s'il était réel que la vérité fût hors du Christ, je préférerais rester avec le Christ plutôt qu'avec la vérité. »

Un pareil texte ne se commente pas. Notons seulement qu'il nous découvre la lutte engagée chez Dostoïevski entre le besoin — « la soif » — de croire et les difficultés rationnelles de croire. Ce combat douloureux ne trouvait sa solution que sur un autre plan, celui du sentiment : l'amour jaloux du Christ. La formule trouvée ici, du Christ préféré à la vérité, répondait si bien à l'état d'âme de Dostoïevski que dix-sept ans plus tard, dans *Les Démons*, il la reproduira, attribuée par Chatov à Stavroguine.

A Semipalatinsk, le forçat d'hier devenu simple soldat va rarement à l'église, nous dit son ami d'alors, le baron Wrangel. Il n'aime pas les prêtres, surtout les prêtres sibériens. Mais il parle « avec enthousiasme » du Christ. Une nuit de Pâques, il est chez lui en conversation avec un vieux camarade athée, quand soudain il s'écrie : « Dieu existe, il existe! » Au même instant, les cloches sonnent pour les matines, et Dostoïevski déclare à son ami : « J'ai senti que le ciel est descendu sur terre et m'a englouti. Réellement j'ai connu Dieu et je me suis pénétré de lui. »

Une fois de retour à Saint-Pétersbourg, Dostoïevski se fait directeur de revue. Il ne se rallie ni aux slavophiles, pour qui la vérité totale est dans l'Eglise orthodoxe, ni aux occidentalistes qui sont d'étroits positivistes. Ceux-ci méprisent trop le peuple, qu'il aime, et ceux-là font trop peu de cas du progrès moderne. Il insère d'autorité dans un article de son ami Strakhov une phrase en l'honneur de Voltaire; mais il ne se livre jamais à aucune attaque contre la religion. C'est bien toujours la même attitude. Il faut attendre 1864, une année terrible pour lui, pour sentir chez Dostoïevski des préoccupations sinon nouvelles, du moins marquées, celles qui feront de lui le grand Dostoïevski.

IV

Dostoïevski est horriblement malheureux. Son mariage de Sibérie avec Marie Dmitrievna ne lui a apporté que déceptions. Sa rencontre avec la terrible Pauline Souslova n'a été que tourments. En 1864, il voit mourir sa femme, puis son frère Michel, il caresse l'espoir d'un nouveau mariage, il doit entretenir la veuve et les enfants de son frère, il est écrasé de dettes et de travail. C'est alors qu'il posa avec angoisse les problèmes essentiels.

Devant le cercueil de Marie il note les idées qui le traversent : « Reverrai-je Macha? Aimer un homme comme soi-même, ainsi que le commande le Christ, est impossible. La loi de l'individualité sur terre, le moi, l'interdit. Seul le Christ l'a pu, mais il est de toute éternité l'idéal auquel tend et doit tendre l'homme de par sa nature. » Cette idée de l'impossibilité de l'amour

véritable du prochain, elle tourmentera toujours Dostoïevski. On la retrouvera maintes fois, par exemple dans le *Journal d'un écrivain*, dans *Les Frères Karamazov*. Il se prouve ensuite la réalité de la vie future : le but de l'homme, depuis l'apparition du Christ, l'emploi suprême qu'il peut faire de son moi, est de se sacrifier à tous et à chacun totalement. Mais se sacrifier, c'est se détruire : l'homme serait donc un être qui, en s'accomplissant, verrait tout disparaître et s'éteindre? Absurdité! « Il y a donc une vie éternelle, une vie bienheureuse. Quelle vie? où? dans quel centre? Un centre définitif, c'est-à-dire au sein de la plus générale synthèse, c'est-à-dire Dieu? Nous l'ignorons. » Il réfute ensuite pour lui-même les objections des « antéchrists » contre l'existence de Dieu et de la vie éternelle, et conclut : « Tout dépend de ceci : admet-on le Christ comme idéal définitif sur la terre? Croire au Christ, c'est croire qu'on vivra éternellement. » Mais aussitôt il semble se satisfaire de la survie du moi dans le souvenir des survivants, en tant que partie intégrante de l'évolution future de l'humanité. Ainsi « le Christ est entré tout entier dans l'humanité, et l'homme s'efforce de se transformer dans le moi du Christ... La nature synthétique du Christ est stupéfiante. C'est celle de Dieu; le Christ est le reflet de Dieu sur terre. » Dans cette méditation informe, on sent combien douloureux sont ses efforts pour croire et combien grand son regret de n'avoir pu aimer cette femme comme il aurait fallu : « Quand l'homme n'exécute pas la loi de la nature, c'est-à-dire ne sacrifie pas, dans l'amour, son moi au moi des autres ou à un autre (moi et Macha), il éprouve une souffrance, et il appelle cela péché. »

Dostoïevski a atteint sa pleine maturité. Ses grands romans vont se succéder durant les quinze ans qu'il lui reste à vivre. Si c'étaient ces ouvrages d'une richesse quasi inépuisable que je me proposais d'analyser pour savoir ce que pensait leur auteur, je devrais vous retenir encore bien longtemps. Mais, comme je vous l'ai dit, j'ai décidé de me borner aux témoignages directs, et ce sera beaucoup plus rapide. En effet, à partir de ce moment, si on y regarde bien, la pensée de Dostoïevski va se développer assez régulièrement simultanément dans deux directions : l'une politico-religieuse, l'autre métaphysique. Il y a de continuelles interférences entre ces deux plans; ils n'en restent pas moins distincts, car sur l'un Dostoïevski est catégorique et sûr de soi, tandis que sur l'autre, — c'est le plan métaphysique, — il sera jusqu'au bout, semble-t-il, sans trouver le repos. Il ne faut pas que sa fermeté dans un domaine nous dissimule son trouble dans l'autre.

V

Ce qui va préciser les idées de Dostoïevski, sur le plan politico-religieux, c'est son séjour en Occident. Il s'y trouve de

1867 à 1871. Il est frappé d'abord par les progrès du socialisme; ce socialisme nouveau prétend posséder l'homme tout entier, et par conséquent détruire et remplacer le christianisme. Les discours prononcés au *Congrès de la paix* de Genève, auquel il a assisté au moins une fois, lui ont donné l'impression d'une vaste conspiration contre la foi chrétienne : « Jamais je n'avais vu ni entendu de pareilles absurdités. » Trois ans plus tard, le spectacle de la Commune ne pouvait que le confirmer dans cette idée de la jonction entre le socialisme et l'athéisme.

D'autre part, la bourgeoisie a fait son temps : égoïste et bornée, il ne faut pas compter sur elle. Est-ce l'Eglise catholique qui résistera à la montée du socialisme athée? Impossible, car c'est elle au contraire qui, par son rationalisme, a engendré l'athéisme et, par son juridisme, son organisation en Etat, a engendré le socialisme. Bref l'Europe est à la veille d'une grande révolution.

A cet état de choses, Dostoïevski oppose la Russie. « Le peuple russe connaît mal l'Evangile; il ne sait pas les règles essentielles de la foi. C'est vrai, mais le Christ, lui, il le connait et il le porte dans son cœur, de toute éternité... Peut-être l'unique amour du peuple russe est-il le Christ, et il l'aime à sa façon, c'est-à-dire pour sa souffrance. » Le peuple russe est comme conformé au Christ par ses souffrances, tout au long de l'histoire. L'Eglise du peuple russe n'a connu ni les tentations du raisonnement ni celles du pouvoir. « L'Orthodoxie seule n'a pas altéré le Christ. »

Eh bien, la Russie a une vocation, qui est de « révéler au monde le Christ russe que le monde ne connaît pas, et dont le principe est enfermé dans notre orthodoxie nationale. Là est notre futur rôle civilisateur, le gage de la résurrection de toute l'Europe, qui ne s'accomplira que par nous ». Et cela est possible, parce que la Russie n'a pas d'égoïsme national : elle a le génie de l'universalité. Il y a donc là l'identification de l'Eglise orthodoxe au peuple russe : il existe un Christ russe qui sauvera le monde, étant apporté à ce monde par la Russie. Il faut bien entendre que l'Eglise orthodoxe en question n'est pas tout à fait l'Eglise institution hiérarchique, mais une Eglise idéale, en puissance, l'Eglise du peuple russe. Quel danger, cependant, de messianisme impérialiste! On s'en apercevra bientôt dans le *Journal d'un écrivain*, car sur cette voie Dostoïevski ne s'arrêtera plus.

Dostoïevski, dans ces années 1867, 1868, 1869, s'assigne, dans ce domaine politico-religieux, deux tâches. L'une est négative. Il s'agit de combattre « les idées genevoises », c'est-à-dire conjointement l'athéisme et le socialisme, dans leurs racines, dans leurs manifestations, à propos des menus faits de l'actualité. De là un projet de roman intitulé *L'Athéisme*, où sera racontée l'évolution spirituelle de la société russe et montré le caractère pernicieux de l'engouement des pères pour l'Occident, le libéra-

lisme et le positivisme, et des enfants pour le nihilisme et le socialisme. Il s'agira de montrer les ravages de l'athéisme dans l'âme humaine. Le roman ne fut pas écrit sous cette forme, mais la matière s'en trouve dans toutes les œuvres, depuis *Crime et Châtiment* jusqu'aux *Karamazov*, avec *Les Démons* comme point culminant, pour ce thème du moins. Cette réfutation de l'humanisme athée, c'est l'aspect négatif de la tâche apologétique de Dostoïevski.

Sa tâche positive, c'est de construire ce chrétien idéal que la Russie doit donner au monde comme modèle. Rien n'est plus difficile, car le seul homme idéal et parfait est le Christ. Aussi Dostoïevski s'y essaiera-t-il à plusieurs reprises : le prince Mychkine de *L'Idiot*, le pèlerin Makar de *L'Adolescent*, le starets Zosime des *Frères Karamazov* et peut-être Aliocha, sont des ébauches successives et imparfaites de ce Christ russe. Tous, en somme, sont des échecs (même Zosime en mourant renvoie Aliocha dans le monde, et l'imputréfaction, signe de la sainteté, est refusée à son corps). Il semble que Dostoïevski n'ait pas pu ou n'ait pas voulu finalement définir cette incarnation du Christ russe.

VI

Maintenant, à côté de ce plan politico-religieux qui l'occupe tant, voyons où en est Dostoïevski du point de vue métaphysique ou plus proprement religieux.

Lorsqu'en 1867 il va à Genève, il s'arrête spécialement à Bâle pour voir la fameuse *Descente de Croix* de Holbein, où le Christ est représenté en proie à la mort, le visage tuméfié et sanglant. Dostoïevski contemple longuement le tableau et ne peut s'en détacher. Sa femme — car il a épousé cette année-là sa sténographe qui sera sa fidèle et providentielle épouse — le laisse seul. Vingt minutes plus tard, elle le retrouve encore immobile dans une expression d'épouvante, et doit l'entraîner presque de force. Dostoïevski disait ensuite : « Ce tableau peut tuer la foi. » Ces mêmes paroles seront mises dans la bouche du prince Mychkine s'adressant à Rogojine, et Hippolyte aussi se sert du tableau de Holbein pour illustrer son désespoir : « Le Christ, Fils de Dieu, n'aurait-il pas dû échapper aux lois de la nature ? »

Au moment où Dostoïevski, en 1870, expose à un de ses correspondants le plan des cinq romans qui doivent composer *La Vie d'un grand pécheur*, cette phrase lui échappe : « Le principal problème à traiter dans les cinq parties est celui-là même qui m'a tourmenté toute ma vie, consciemment ou inconsciemment : l'existence de Dieu. » Il entrera en rapport avec les penseurs qui traitent des problèmes de la foi, qui cherchent à exprimer la pensée chrétienne en termes accessibles à la pensée

moderne : ainsi avec Vl. Soloviev, qui donne des conférences sur la Théandrie; plus tard avec Fédorov, qui interprète de façon très réaliste et presque technique la résurrection des morts. En 1875, le livre de Job le jette dans une exaltation maladive : « Je cesse un moment de lire, et je me mets à marcher de long en large, une heure durant, en pleurant presque... »

Visiblement, il se heurte au problème dernier, le problème du mal. C'est ce problème qui l'obsède constamment, et en général et à propos de faits particuliers, comme les enfants martyrs, car le mal le plus injustifiable n'est-il pas la souffrance des innocents ? Et ce problème sera au centre des *Frères Karamazov*. L'auteur le déclare dans plusieurs lettres : « Mon héros (c'est-à-dire Ivan) traite là un sujet, selon moi, irréfutable : le non-sens de la souffrance des enfants, et il en déduit l'absurdité... de toute l'histoire. » Le plaidoyer d'Ivan contre Dieu est irréfutable, estime Dostoïevski, sur le terrain du raisonnement. Il a développé là, dit-il encore, les arguments de l'athéisme radical, celui qui nie non seulement Dieu, mais le sens même de la création, et cela avec une force qui n'a jamais été atteinte « même en Europe ». Ses lecteurs, comme Pobiédonotsev, avec qui il est maintenant en rapports suivis, et lui-même se demandent comment il va y répondre (le roman paraissait en revue au fur et à mesure qu'il était écrit) : « Je sens moi-même que l'athéisme apparait comme le plut fort. » — « J'ai peur, je tremble de savoir si la réponse est suffisante. » C'est que la réponse n'est pas une réfutation point par point des arguments de l'athéisme. Elle se ramène à un déplacement de point de vue : au raisonnement est substitué l'homme. La réponse, c'est la figure de Zosime, sa vie, sa prédication, sa pratique de l'amour. Il n'y a dans le discours de Zosime aucune théologie, mais seulement une élévation mystique, et voilà la seule réponse possible au problème du mal. On peut croire que c'est aussi le port où Dostoïevski lui-même a trouvé le repos, car d'une part il affirme qu'il « partage complètement les idées exprimées par Zosime » (non pas leur forme), et d'autre part il s'écriera, en face des critiques de gauche qui l'accusent d'obscurantisme : « Ce n'est pas comme un gamin que je crois au Christ et que je le confesse : c'est par le creuset immense des doutes que mon Hosannah a passé! »

Dostoïevski est donc arrivé à une certaine certitude, mais il nous est difficile de la préciser en termes de dogme. Son Zosime n'a jamais été avoué par les stricts orthodoxes comme un porte-parole authentique de leur foi; la censure n'a pas permis qu'on fit de ses discours une édition spéciale. Les moines d'Optina Poustyn, que Dostoïevski avait consultés, ne se sont pas reconnus dans son personnage. Dostoïevski, donc, n'est pas parvenu, même sur la fin de sa carrière, à une foi identique à celle de l'Eglise.

Et cependant, à partir de son retour en Russie, il fait plus

qu'auparavant figure de chrétien orthodoxe. D'abord cela est dû à son activité littéraire conforme, au moins à première vue, à la politique de l'Etat et de l'Eglise; à sa campagne contre l'athéisme et le matérialisme; au nationalisme messianique qu'il prêche, comme nous l'avons vu, dans son *Journal d'un écrivain*. Ensuite, et plus valablement, il s'efforce de plus en plus d'agir en chrétien. Lui qui toute sa vie avait donné des preuves constamment répétées de bonté, d'humilité, de résignation, de désintéressement, il semble s'efforcer encore davantage, maintenant, de mettre en pratique toutes les vertus évangéliques. Maintenant qu'il est célèbre et influent, il s'occupe de caser des vieillards et des enfants, il corrige les manuscrits qu'on lui envoie, il sacrifie son temps et ses forces à qui lui demande. Il reconnaît, avec une largeur de vues inattendue, la générosité de la jeunesse révolutionnaire : il lui rappelle seulement que, « pour être avec le peuple, il faut croire aussi en Dieu ». Il rêve d'un temps où les contraintes judiciaires et policières deviendront inutiles et où l'Etat sera absorbé dans l'Eglise. N'a-t-il pas eu toujours le sentiment que les jugements des hommes n'étaient rien, et que seul compte, pour la conviction des coupables, et encore plus pour leur rédemption, le verdict de leur conscience ? Ce conservateur a pour idéal une sorte d'anarchisme chrétien. Il est un mari aimant, dévoué; un père tendre, parfait. Chaque jour on récite en famille les prières du matin et du soir, et on bénit les enfants pour la nuit. Quand paraît le *Manifeste* ordonnant l'entrée des troupes russes en Turquie, Dostoïevski s'en va prier seul à Notre-Dame de Kazan, où sa femme le retrouve si absorbé qu'il ne la remarque pas d'abord. A un incroyant qui l'a consulté, il recommande de lire l'Ecriture, et il s'efforce de lui prouver — un peu comme il l'a fait pour lui-même en 1864 — que, s'il n'y a pas Dieu et l'immortalité de l'âme, ce qui est tout un, l'homme ne peut atteindre sa fin naturelle, qui est de vivre : en effet, il se détruirait; comment ne pas égorger, piller, ou tout au moins vivre aux dépens des autres, si Dieu n'existe pas ? A une dame qui lui avait écrit sur ses doutes et ses scrupules, il répond en avril 1880 : « Croyez-vous au Christ et à ses préceptes ? Si vous y croyez (ou si vous voulez fortement y croire), livrez-nous à lui totalement, et vos tourments seront allégés. »

C'est dans ces sentiments que neuf mois plus tard il reçut les derniers sacrements. Deux heures avant sa mort, il légua à son fils l'Evangile qui ne l'avait pas quitté depuis le bagne et qui avait toujours été la règle de sa conduite.

PIERRE PASCAL.

CHRONIQUE BIBLIOGRAPHIQUE

L'ÉGLISE ORTHODOXE

Nous devons au métropolite Séraphim (Lade), mort récemment en Allemagne, un ouvrage sur *L'Église Orthodoxe, ses dogmes, sa liturgie, sa vie spirituelle*[1], ouvrage qui vient d'être mis, dans une traduction française, à la portée d'un plus large public. Ce livre se divise en deux parties. La première présente le système doctrinal de l'Église Orthodoxe; elle se termine par un exposé historique dû au P. Basile Langenfelder; la seconde, composée par le P. Ivan Tchétvérikov, traite de la vie spirituelle de l'Église Orthodoxe, avec une insistance très marquée sur la vie spirituelle de l'Église russe. Le métropolite Séraphim a donné à l'ensemble du livre sa rédaction définitive.

Nous avons là une vue générale intéressante, d'où se dégagent avec assez de netteté les lignes de vie et de pensée que l'on a coutume de considérer comme spécifiquement orthodoxes : à ce titre c'est une bonne et rapide initiation à la connaissance de l'Église Orthodoxe. On pourrait reprocher à cet ouvrage un certain manque de discernement qui lui fait considérer comme traditionnelles certaines positions relativement modernes de théologiens orthodoxes, la persistance de nombreux préjugés contre l'Église catholique, un certain nombre d'affirmations gratuites ou insuffisamment fondées. Mais ces défauts mêmes sont en quelque façon utiles : ils donnent une physionomie assez exacte des complexes d'attitudes orthodoxes. Le livre constitue ainsi une sorte de manuel donnant l'enseignement commun, avec ses limites et ses déficiences : il n'est sans doute rien de plus instructif.

L'auteur insiste beaucoup sur l'expérience ecclésiale qui serait caractéristique de l'Orthodoxie, opposée à une sorte d'intellectualisme dogmatique congénital au catholicisme. C'est là une simplification abusive, car les traits qui sont proposés comme propres à l'Orthodoxie sont loin d'être absents du catholicisme. Certaines affirmations de l'auteur rejoignent les recherches les plus profondes faites chez nous en matière de théologie pastorale, recherches qui tout en maintenant les affirmations objectives n'oublient jamais qu'elles sont intérieures à l'affirmation existentielle de

1. Métropolite Seraphim, *L'Église orthodoxe; les dogmes, la liturgie, la vie spirituelle*, 1 vol. in-8°, 233 pp., Payot, Paris, 1952; traduction de *Die Ostkirche*, W. Spemann Verlag, Stuttgart, 1950.

toute la vie, dans l'Église, en réponse à l'acte sauveur de Dieu. En ce sens, toute théologie, comme le note le métropolite, est centrée sur le « cœur » au sens biblique du mot. Le catholicisme s'efforce, de nos jours, d'en prendre une conscience réflexe : qu'on pense au livre de J. Mouroux : *L'expérience chrétienne*. On doit cependant reconnaître que trop souvent les manuels catholiques se laissent entraîner par un conceptualisme un peu sec et dépourvu de vie.

Du palamisme, il nous semble que l'auteur fait un peu trop rapidement la doctrine de l'Église Orthodoxe : on sait combien longtemps la tradition russe orthodoxe a refusé d'accepter le palamisme et si l'on voulait une affirmation toute récente de fidélité à cette attitude traditionnelle, il suffirait de l'article du professeur I. Chabatine, dans la *Revue du Patriarcat de Moscou* (n° 8, août 1953, p. 45). De même, il attribue une importance excessive à Khomiakov qui n'est pas, à proprement parler, un théologien et ne peut passer pour entièrement représentatif de la théologie traditionnelle de l'Église russe. Il serait bon de faire, une bonne fois, la part de l'influence du romantisme allemand dans certaines positions considérées trop légèrement comme spécifiquement orthodoxes.

Peut-être une vue moins exclusive aurait-elle permis à l'auteur de découvrir l'intériorité même de l'autorité dans l'Église, si on la perçoit dans une perspective à la fois christologique et pneumatique. Ce qui nous amène à parler du juridisme. Déclarer que « les représentations et notions juridiques n'ont pas de place dans l'Orthodoxie », est d'un simplisme assez déconcertant. L'Occident n'a pas, quoi qu'on dise couramment, le monopole du juridisme. Et peut-être serait-il bon de rappeler que la grande tradition juridique vient de l'Orient. Certes l'Occident y a mis sa marque, mais on voit que cette simple réflexion fait s'évanouir nombre d'oppositions faciles entre catholicisme et orthodoxie. Aussi bien l'auteur doit-il reconnaître lui-même l'existence d'éléments juridiques dans la structure de l'Église. Il se demande loyalement si ces éléments juridiques et extérieurs ne contrediraient pas la notion pneumatique orthodoxe de l'Église. Il lui est facile de répondre que l'organisation canonique n'est que l'expression extérieure dans son existence historique, de la doctrine dogmatique de l'Église et de son essence puisqu'elle est toute entière au service de la vie divino-humaine de l'Église. Mais c'est là le fond même des affirmations catholiques : on sait que saint Thomas (I^a II^ae, q. 106, a. 1) considère tout ce qui n'est pas la loi écrite par le Saint-Esprit dans nos cœurs comme des réalités qui ordonnent et disposent à cette vie de grâce. L'Orthodoxie gagnerait à mieux marquer la liaison des caractères pneumatique et christique de l'Église. Certes, le problème du juridisme demeure, mais il n'est pas là où le pense l'auteur.

Nous ne pouvons nous arrêter à certaines affirmations sur la primauté trop rapides et sans examen suffisant; à certaines simplifications historiques; à une présentation du schisme et de ses causes, qui demanderaient une analyse minutieuse. Tel quel, ce livre rendra service : centré sur les données liturgiques, il offre une idée assez exacte de l'atmosphère de la piété orthodoxe et de sa profondeur. Le lecteur catholique se découvre en communion profonde, et il ne peut souhaiter qu'une chose : que ces richesses — qui sont aussi des richesses catholiques, — s'expriment

chez nos frères orthodoxes toujours davantage et, par leur positivité même, fassent disparaître certains éléments négatifs ou certains préjugés.

De façon beaucoup plus brève, le petit livre de Hildegarde SCHAEDER sur l'Église Orthodoxe[2] présente une vue assez objective de la situation de l'Orthodoxie : émigration, mouvements de jeunesse, participation au mouvement œcuménique, attitude missionnaire de l'Orthodoxie. Trois autres livres, dus non plus à une plume évangélique mais à des auteurs catholiques, nous font pénétrer plus profondément dans la connaissance de l'Église Orthodoxe.

L'ouvrage de M. L. SMOLITSCH[3], fruit de quinze années de travail, est un maître livre : il brosse un tableau complet du monachisme russe. C'est une sorte d'inventaire des diverses époques et des diverses tendances de ce monachisme, d'une richesse de documentation remarquable. On ne peut trouver instrument de travail plus solide et plus sérieusement outillé : une excellente bibliographie du sujet (plus de trente pages), une table des noms, des monastères, de nombreux tableaux synoptiques marquant les filiations entre monastères (école de Serge de Radonèje, groupe des monastères issus du Spaso-Kamenny, de Cyrille Biélozersky, etc.). — L'auteur s'est proposé de dégager les traits les plus typiques et les plus essentiels du monachisme russe, de dessiner la silhouette de ses formes les plus caractéristiques, en les situant toujours dans une histoire d'ensemble (les quatre premiers chapitres ne sont que la reprise de son livre bien connu sur le monachisme russe ancien).

Il distingue trois périodes. La première va des origines au conflit entre Joseph de Volokolamsk et Nil Sorsky; la seconde conduit jusqu'au Raskol; la troisième du Raskol à nos jours. On ne saurait trop savoir gré à l'auteur du soin avec lequel il dégage les traits de chacune de ces périodes. Ses analyses sont d'une finesse et d'une objectivité rares, tâchant de respecter au maximum la complexité des facteurs de cette histoire. On peut en voir un exemple dans la façon dont il parle de l'attitude des Russes à l'égard des autres confessions, ou encore des rapports entre le monde russe et le monde polonais. Toutefois, un effort pour pénétrer plus à fond la signification théologique de ce que l'on appelle quelquefois le mystère monastique eût donné à son livre un charme encore plus grand.

L'auteur laisse intentionnellement de côté l'histoire du monachisme du sud de la Russie, qui a suivi un autre développement et qui demanderait une étude spéciale. De même l'histoire du monachisme de l'Athos, qui a influé sur les autres courants monastiques, n'a pas été envisagée pour elle-même. Il en va de même de l'histoire des monastères féminins dont l'auteur reconnaît qu'elle réclamerait une étude spéciale. Sur ce dernier point, ses remarques rejoignent, en un certain sens, les réflexions du Père Kologrivov dont nous parlerons plus loin. Mais, limité à son objet, ce

2. Hildegard SCHAEDER, *Die Orthodoxe Kirche des Ostens*, Sonderdruck aus *Kirchliches Jahrbuch*, 1949, pp. 298-356, C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh, 1950.

3. Igor SMOLITSCH, *Russisches Mönchtum, Enstehung, Entwicklung und Wesen*, 988-1917, Coll. « Das östliche Christentum »; Neue Folge Heft 10/11, in-8° carré, 556 pp., Augustinus Verlag, Wurzbourg, 1953.

livre est certainement, de nos jours, la meilleure étude sur ce problème du monachisme russe, si important pour une intelligence véritable de l'Église Orthodoxe russe.

Le livre que le R. P. Rouet de Journel consacre aussi au monachisme russe[4] se lit avec facilité. Ce n'est pas, comme le précédent, le travail d'un *Forscher* allemand; c'est le livre d'un homme qui veut faire pénétrer avec sympathie dans la grande tradition monastique. Il vient combler une lacune dans la littérature française qui n'avait aucune vue d'ensemble sur le sujet. La première partie trace, à grands traits, la pénétration et le développement du monachisme en Russie; la seconde se compose d'une série de monographies sur les principaux monastères russes par ordre de fondation et d'influence; monastères : *Petchersky*, de Kiev; de la *Trinité-Saint Serge*, près de Moscou; de *Solovoky* dans la mer Blanche; de *Saint-Alexandre Nevsky*, près de Pétersbourg; d'*Optina Pustine*; du *Mont-Athos*. Cette série de monographies est particulièrement précieuse. On eût souhaité, toutefois, une analyse plus serrée de la notion d'état monastique, quelques mises en garde à propos de l'emploi de certains mots; religieux, couvents sont des termes spécifiquement occidentaux : il y aurait eu intérêt à situer le monachisme russe par rapport au développement très différent du monachisme latin que ces mots, précisément, caractérisent. On y aurait gagné de pénétrer plus profondément dans la différence des mentalités entre l'Orient et l'Occident. Un petit étonnement : les livres de Smolitsch antérieurs à celui dont nous venons de parler ne sont pas mentionnés.

Avec les ouvrages du P. Rouet de Journel et de I. Smolitsch, le lecteur cultivé possède un moyen excellent de découvrir la spiritualité russe dans ses institutions les plus traditionnelles. Un livre du R.P. Kologrivov[5] apporte à cette connaissance une contribution particulièrement précieuse : ce ne sont plus cette fois les institutions en tant que telles qui intéressent l'auteur, ce sont les traditions spirituelles elles-mêmes et les déterminations apportées au christianisme par les particularités russes. Cet ouvrage est la version française d'un cours latin de l'Institut Pontifical Oriental de Rome. Il veut être une sorte d'histoire de la spiritualité russe, dont il présente en fait la première synthèse; plus exactement : un essai, comme son titre l'indique, capable de susciter des travaux qui compléteront et approfondiront les lignes de fond dégagées par l'auteur. Ici encore, ce livre vient combler une lacune : même les séminaires et académies ecclésiastiques russes orthodoxes n'ont jamais rien eu d'analogue dans leurs programmes. L'homme cultivé, désireux de découvrir la spiritualité russe, ne disposait jusqu'ici que de livres peu nombreux en langue française. Si des ouvrages comme les *Récits d'un Pélerin*[6] ou *Mes*

4. M.-J. Rouet de Journel, S.J., *Monachisme et monastères russes*, in-8°, 217 pp., Coll. « Bibliothèque historique », Payot, Paris, 1952.

5. Ivan Kologrivof, *Essai sur la sainteté en Russie*, in-8°, 445 pp., Coll. « Renaissance et Tradition », Édit. Beyaert, Bruges, 1953.

6. *Récits d'un pèlerin russe à son Père spirituel*, traduits et présentés par Jean Gauvain, Coll. « Les Cahiers du Rhône », Édit. de la Baconnière, Neuchâtel, 1943.

Missions en Sibérie[7], permettent de prendre un contact vivant et irremplaçable, seul le livre de E. Behr-Sigel, *Prière et Sainteté dans l'Église russe*[8] esquissait une vue d'ensemble. Le livre du P. Kologrivov vient à point nous donner une vue de la spiritualité russe en faisant revivre devant nous ses hérauts et ses représentants les plus authentiques, les saints. Rien ne peut manifester davantage la vitalité intérieure de cette Église : on ne peut qu'être séduit par la simplicité, le calme, l'innocence de cœur résultant de l'équilibre intérieur, la sobriété spirituelle rayonnante, la douceur, l'humilité aimable et profonde, la charité exquise dans une mansuétude inaltérable, qui distinguent tous ces saints. On pourrait, certes, sur tel ou tel point de détail se trouver en désaccord avec le P. Kologrivov. Peut-être, par exemple, à propos de Boris et Gléb devrait-on signaler qu'il sont honorés comme témoins de la fidélité fraternelle; ceci n'infirme en rien l'interprétation de l'auteur mais y ajoute une note particulière.

Un chapitre bien intéressant est celui qui concerne la sainteté féminine. L'auteur pose une question pour laquelle on aimerait au moins une amorce de solution, malheureusement absente : quelle est la raison profonde de ce phénomène vraiment étrange que les femmes russes n'ont pas, ou presque pas, participé *directement* à la création de l'idéal moral et religieux de la Russie ? — On peut s'étonner aussi de ce que l'influence de la liturgie sur la spiritualité n'ait pas été signalée. Dans tout le livre il est très peu parlé de liturgie. N'est-ce pas elle, cependant, qui, de façon cachée peut-être, mais très réellement, est à la source de cette spiritualité ? Nous reconnaissons que cette influence a toujours été diffuse, mais cela importe peu. L'idéal de sainteté que trace la liturgie a joué un grand rôle dans la détermination de celle-ci.

Quand l'auteur parle du palamisme, on peut regretter qu'il manque un peu d'objectivité. Le poids des mises au point nécessaires eût été plus grand si elles n'avaient pas été injustes. On sent trop souvent, sous-jacents aux exposés, des schèmes de pensée et d'attitude spirituelle occidentales. Une objectivité plus grande qui ne fasse intervenir aucune catégorie de pensée autre que celles que découvrent les textes aurait sensiblement accru l'intérêt du livre du P. Kologrivov. Tel qu'il est, cependant, il ne manquera pas d'être apprécié par tous ceux qui s'intéressent aux problèmes de la spiritualité russe.

Istina.

M.-J. Le Guillou.

7. Archimandrite Spiridon, *Mes Missions en Sibérie, Souvenirs d'un moine orthodoxe russe*, Introduction et traduction de Pierre Pascal, Coll. « Russie et Chrétienté », Édit. du Cerf, Paris, 1950.

8. Coll. « Russie et Chrétienté », Édit. du Cerf, Paris, 1951.

LA PHILOSOPHIE RUSSE

C'était, naguère encore, une opinion assez répandue que la Russie n'a pas eu de philosophes : des penseurs, peut-être; des écrivains pleins de philosophie, certainement; mais pas de ces philosophes de profession comme en ont les autres pays. Cette opinion pouvait tirer sa justification de l'absence d' « histoires de la philosophie russe ». On avait des histoires de la pensée sociale et politique, des histoires de l'*intelliguentsia* et des histoires de la littérature russe où prenaient place des auteurs comme Tchaadaev, qui n'a peut-être jamais écrit une ligne en russe; mais pas une histoire de la philosophie. Les quelques ouvrages qui portent, plus ou moins formellement, ce titre sont de dates récentes, et ne sont guère que des essais[1]. Était-ce par hasard ?

Il faut bien avouer que non. La comparaison des deux *Histoires de la philosophie russe* qui viennent de paraître est très instructive à cet égard.

N. O. Lossky, philosophe de profession, chef d'école, qui a publié son *History of Russian Philosophy* à Londres en 1952[2], traite la philosophie russe comme il traiterait la philosophie allemande, en mettant au premier plan la théorie de la connaissance et les doctrines constituées en systèmes cohérents, en excluant au contraire les conceptions diffuses, quelle que puisse être leur valeur intrinsèque ou littéraire. Les idées morales et la philosophie de l'histoire ne l'intéressent que dans la mesure où elles se rattachent à une construction métaphysique. Aussi ne découvre-t-il rien qui mérite étude avant les Slavophiles et les Occidentalistes; et l'on sent bien que, pour lui, il n'y a pas de véritable philosophe avant Vladimir Soloviev. Les trois quarts du volume sont consacrés, en gros, au XXe siècle. Là, l'école intuitiviste, à elle seule, occupe cinquante pages; le marxisme en occupe près de quarante; Florensky, Boulgakov et Berdiaev, à eux trois, en occupent soixante-quinze. Par contre, ni Dostoïevsky ni Tolstoï n'ont droit à la moindre place : ils ne sont nommés qu'incidemment. Telle est la conception de l'auteur : il ne faut pas lui en faire reproche. Où l'on est étonné, où l'on peut voir un manque de logique, c'est quand on le voit accorder cependant un chapitre aux « idées philosophiques des poètes symbolistes », à André Biély, à Viatcheslav Ivanov et N. Minsky, ou bien à Méréjkovsky et à V. Rozanov, lequel ne fut ni poète ni symboliste. Le chapitre est court, il est vrai, comme « pour mémoire », mais pourquoi n'en avoir pas donné un semblable aux « idées philosophiques » de Tolstoï et de Dostoïevsky ?

(1) Les plus sérieux sont les *Précis* de E. Radlov, le disciple de Vl. Soloviev et l'éditeur de ses *Lettres*, et de G. Chpet, lui-même philosophe notable. Mais le premier n'a que 98 pages, et le second s'arrête en 1840 ! Tous deux ont paru en Russie, en 1920 et en 1922.

2. N. O. Lossky, *History of Russian Philosophy*, 1 vol., 416 pp., G. Allen and Unwin Ltd, 30 s.

Je dois dire que, pour ce dernier, nous avons eu tout un volume de N. Lossky, en russe : *Dostoïevsky et sa conception chrétienne du monde*[3]; il est difficile de se résumer soi-même, quand on a déjà traité un sujet sous une forme plus étendue. Le livre est d'ailleurs fort substantiel, original et bien informé.

On devine, dès lors, en quoi consiste l'intérêt tout particulier de l'*Histoire* de N. Lossky. Elle apporte, pour la première fois, un exposé détaillé des doctrines apparues dans ces soixante dernières années. Elle offre un essai de groupement des tendances qui constituent dans le domaine de la pensée la Renaissance russe du XXe siècle. Elle nous présente même des auteurs relativement secondaires, mais qui ont leur personnalité attachante et ont joué leur rôle, comme un Ern ou un Boldyrev, disparus si jeunes, comme L. Karsavin, cet historien d'une large culture européenne et d'une grande rigueur de raisonnement, emporté dans la tourmente, ou comme le doux et profond S. Aleksiéev (Askoldov). Ce qui nous rend ces pages précieuses entre toutes, c'est que l'auteur a connu personnellement ces hommes remarquables et nous restitue quelque peu l'atmosphère intellectuelle et morale de ces années d'avant 1914 où la pensée russe, libre d'entraves, ayant enfin digéré les apports de l'Occident, dégagée des étroitesses politiques et sociales, se développait avec hardiesse et vigueur. La philosophie russe, au sens étroit du mot comme au sens le plus large, était alors vivante et prospère.

N. Lossky ne manque pas de fournir, chemin faisant, des données biographiques utiles, que parfois on trouverait difficilement ailleurs, et qui peuvent orienter des chercheurs. Je regrette seulement qu'elles ne soient pas plus systématiques et qu'elles manquent de précision. Il est des titres donnés en russe, d'autres en traduction anglaise; il est des dates manifestement erronées et des fautes d'impression. Je trouve qu'en général l'ouvrage, même dans les exposés de doctrine, n'est pas suffisamment achevé, ne répond pas totalement aux exigences qu'on est en droit de présenter à un manuel de ce genre. L'élément subjectif y joue un rôle excessif. Mais, à vrai dire, il faut y voir moins un guide avançant d'un pas égal et impassible que l'effort de réflexion, serein et équitable, mais pourtant très personnel, d'un penseur de talent sur ses prédécesseurs et ses contemporains, et aussi sur lui-même (car l'auteur se définit lui aussi, en une quinzaine de pages, en tête des intuitivistes). Tel qu'il est, et pour toutes ces raisons, le livre demeurera irremplaçable.

Bien différente est la conception du P. B. Zenkovsky. Pour lui, la philosophie a suivi en Russie des voies originales : elle a été moins occupée de la valeur de la connaissance que de l'homme tout entier dans ses rapports avec le monde, avec ses semblables, avec l'histoire. Elle a traité les problèmes moraux, sociaux, « historiosophiques », plutôt que ceux de la « philosophie pure ». Tandis que Lossky partait d'une définition *a priori* de la philosophie, Zenkovsky part de ce que, dans le domaine philosophique, lui offre la Russie. Aussi peut-il commencer son *Histoire*

3. N. O. Lossky, *Dostoevskij i ego khristianskoe miroponimanie*, 1 vol., 408 pp., édit Tchékhov, New-York, 3 d.

de la philosophie russe[4] aux origines de la pensée nationale. La philosophie russe, elle est alors dans les icônes, selon leur définition par le prince E. Troubetskoï, « une philosophie en couleurs »; elle sera plus tard dans le *raskol*; elle se traduit dans les « vers spirituels ». Elle était dans les conceptions opposées de Nil de la Sora[5] et de Joseph de Volokolamsk.

Elle sera, à plus forte raison, dans la vie et dans les écrits du Socrate ukrainien du XVIIIe siècle, ce si curieux Skovoroda, à qui Lossky a fait l'aumône de six lignes, et dont Zenkovsky, très justement, trace un portrait détaillé : biographie, avec notes bibliographiques; critique des interprétations qui ont été proposées de sa pensée; ses idées sur la vie et le monde, une sorte de « dualisme gnoséologique »; son anthropologie; sa métaphysique, peu éloignée de l'occasionalisme de Malebranche; son éthique; enfin une conclusion montrant « l'intégrité intérieure et l'originalité » de la pensée de Skovoroda.

J'ai insisté sur le contenu de ce chapitre pour indiquer ce que l'on trouve, dans cette *Histoire*, à propos de chaque auteur considéré : des renseignements précis sur l'homme et l'œuvre, un exposé objectif des divers aspects de la doctrine, une conclusion personnelle. Le savant et sympathique professeur de l'Institut de théologie orthodoxe de Paris est un juge à la fois pénétrant, soucieux de ne négliger aucune circonstance ou nuance de la pensée, et d'une grande largeur d'esprit. Peut-être est-il porté à l'indulgence quand il apprécie l'orthodoxie de tel ou tel auteur : dé ce même Skovoroda, par exemple; mais cette sérénité, cette application à comprendre du dedans les idées les plus diverses, lui sont d'un grand secours quand il s'agit d'exposer les conceptions de Gogol, de Tolstoï et de Dostoïevsky. Car il n'a jamais songé à les exclure d'une histoire de la philosophie, non plus d'ailleurs que le prince Odoevsky, l'auteur des *Nuits russes*, ou Herzen, et même Biélinsky ou Tchernychevsky. Cela ne l'empêche nullement d'ailleurs de nous informer sur des personnes de moindre notoriété, mais d'importance proprement philosophique, tels Goloubinsky, le professeur de l'Académie ecclésiastique, qui bâtissait une philosophie chrétienne en repensant les néo-platoniciens et les Pères, Baader et Schelling, Hegel et Bautain; Iourkevitch, le critique des matérialistes de 1860; ou le pauvre Boukharev, qui fut un peu le Lamennais de la Russie.

Tous les chapitres constituent un ensemble, et il n'est pas un moment de la pensée russe qui soit négligé. L'auteur a découvert un principe d'unité dans cette évolution : ce principe, ce serait le plus ou moins de fidélité au christianisme dans le traitement des grands thèmes que la pensée moderne a hérités de ce christianisme même : la personne, la liberté, la société. En Occident, certaines circonstances ont fait que les solutions ont été cherchées dans une indépendance totale à l'égard de

4. V. Zen'kovskij, *Istorija russkoj Filosofii*, 2 vol., t. I, 1948, 470 pp.; t. II, 1950, 478 pp., Ymca-Press, Paris. En français : B. Zenkovsky, *Histoire de la Philosophie russe*, t. I, 522 pp., N.R.F., Paris, 1953.

5. Et non « Nil de Sor », comme écrit le traducteur, C. Andronikov, d'ailleurs excellent.

l'Église — et l'auteur nomme Descartes —, puis contre elle. La pensée russe a souvent emprunté ces solutions illusoires; mais plus souvent les caractères particuliers de l'Église nationale lui ont permis d'en trouver d'autres à plus ou moins grande proximité du christianisme. De là un profond dualisme, car « en partie nous portons en nous l'Occident, nous sommes déterminés par ses recherches spirituelles et nous tombons fatalement dans les mêmes impasses; mais en partie aussi nous sommes sur une autre voie, celle qui nous a été ouverte par notre conception orthodoxe de la civilisation et de la vie, de l'homme et de la nature ».

Sur cette opposition entre la pensée occidentale et la pensée russe, et sur l'appréciation de ses causes, il y aurait beaucoup à dire, car toute la question du dogme, de sa définition et de sa valeur pour le chrétien, est impliquée là. Il suffirait peut-être de dire qu'il y a dans la philosophie russe originale, comprise aussi largement que le fait l'auteur, un certain esprit de christianisme, alors qu'en Occident la philosophie est plus nettement soit chrétienne, soit antichrétienne.

Je crois aussi que la grande division de l'ouvrage en deux parties : une première période « jusqu'aux systèmes »; puis, à partir de 1870 environ, les systèmes, — est plus gênante qu'utile. Elle brise la suite chronologique. Nous sommes déroutés de ne pas trouver V. Rozanov, par exemple, dans le chapitre du XXe siècle, aux côtés de Méréjkovsky et de Berdiaev, et d'avoir à le chercher, accolé à Léontiev, dans le premier volume : l'un est mort en 1891, l'autre en 1919, et tout les sépare.

Il me semble que, dans le second volume, celui des systèmes — ou, ce qui serait sans doute plus juste, celui des philosophes de profession, — la figure dominante de Vl. Soloviev est fâcheusement séparée de ses disciples, les princes Eugène et Serge Troubetskoï et les penseurs religieux du XXe siècle, par tant de pages consacrées aux « hégéliens tardifs », « néo-leibnitziens », « néo-kantiens », « nouveaux positivistes » et « néo-marxistes ». Mais, là encore, nous sommes heureux d'avoir des renseignements sur des auteurs mal connus comme Nesmiélov, Koudriavtsev, Tariéev, qui ont eu cependant leur originalité et leur influence; et nous admirons les exposés objectifs, précis, quoique très personnels, où sont résumées — tâche difficile! — les idées de N. Fédorov, N. Berdiaev, Florensky, Boulgakov. J'ai bien le sentiment que pour longtemps les deux volumes du P. Zenkovsky resteront la véritable histoire de la philosophie russe ou de la pensée russe en général. Il faut souhaiter que le deuxième volume soit bientôt donné en traduction française, car c'est là que les lecteurs seront mis en présence de la figure de Vladimir Soloviev qui domine tout le XXe siècle.

Une maison d'édition allemande a entrepris une traduction en huit volumes des *Œuvres de Soloviev*, dont le tome VII vient de paraître, premier de la collection[6]. Il comprend plusieurs grands ouvrages : la *Philosophie théorétique*, la *Beauté dans la nature*, le *Sens général de l'art*, le *Sens de l'amour*, le *Drame vital de Platon*, auxquels les éditeurs ont joint des fragments ou chapitres détachés concernant l'esthétique et la

6. *Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowiew*, t. VII, Erich Wewel Verlag, Freiburg i.-Br., 1953, 660 pp.; 20 DM.

poésie. Tous ces écrits appartiennent à une même période : 1889-1899, et présentent donc au lecteur les conceptions métaphysiques et esthétiques de Soloviev dans leur phase dernière. L'appréciation en est facilitée par les préfaces ou postfaces du traducteur, qui n'est autre que le grand spécialiste actuel de Soloviev, Wladimir Szylkarski, professeur à l'Université de Bonn. Rien n'a été négligé pour faire de cette traduction le miroir le plus fidèle du philosophe. La présentation matérielle elle-même, papier, caractères, index, couverture, en témoigne. Il ne reste qu'à attendre les autres volumes, qui doivent paraître sous la même direction de W. Szylkarski avec la collaboration de Nicolas Lossky, Reinhardt Lauth, Ludolf Müller, W. Setschkareff et J. Strauch.

PIERRE PASCAL.

REVUE DU PATRIARCAT DE MOSCOU

1953. Avril. — *Allocution* prononcée par S. S. le patriarche Alexis avant le service funèbre célébré pour J. V. Staline, le jour de sa mort, 9 mars 1953, dans l'église patriarcale : « Notre Église Orthodoxe russe, en pleurant son départ du milieu de nous, l'accompagne de sa fervente prière en son dernier voyage » (pp. 3-4). — *Télégrammes* de condoléances reçus par le métropolite Nicolas, p. 13. — S. S. Alexis, *Message pascal* destiné au clergé et aux fidèles de l'Église Orthodoxe russe, pp. 17-18. — S. S. Alexis, *Vœux de Pâques* adressés aux chefs des Églises Orthodoxes autocéphales, p. 19. — S. S. Alexis, *Condoléances* au métropolite Eleuthère de Prague à l'occasion du décès du président Clément Gottwald, p. 20. — *Échos de la vie de l'Église : Offices célébrés* par le patriarche Alexis durant le mois de février, pp. 21-22. — *Chronique*, N. L., Distinction accordée à Mgr Macaire par le patriarche d'Antioche, Alexandre III, pp. 23-24. — *Pour la défense de la paix :* métropolite Nicolas, *Félicitations* adressées au pasteur James Endicott, président du Conseil national canadien pour la Paix, à l'occasion de la remise du Prix Staline international pour l'Affermissement de la Paix (28 mars 1953), pp. 25-26. — Métropolite Nicolas, *Télégramme* de condoléances au Conseil national français pour la Paix à l'occasion du décès d'Yves Farges, p. 27. — V. Petrov, prêtre, *Saint Augustin et la question de la guerre et de la paix*. L'auteur s'élève contre « la pratique actuelle des États bourgeois et impérialistes, en particulier des États-Unis, en matière de relations internationales, pratique qui se trouve en opposition irréconciliable à l'enseignement du Bienheureux Augustin », pp. 28-30. — Archiprêtre M. Rogojine, *Concerts spirituels* orthodoxes à Shangaï, pp. 31-32. — *Échos de la vie des Églises Orthodoxes autocéphales :* A. Boutievsky, *Le patriarche de Constantinople Grégoire VII et l'Église Orthodoxe russe* (1923-1924). L'auteur caractérise l'activité du patriarche comme « une application pratique des idées du patriarche Mélétios sur la primauté de pouvoir du Siège œcuménique et la soumission obligatoire et exclusive à ce Siège de toute la diaspora orthodoxe ». L'article accuse Grégoire VII d'avoir, en l'affaire de l'Église de la Rénovation, voulu mettre la main sur le pouvoir de juridiction du patriarche de Moscou et du Synode des évêques de l'Église russe; il passe en revue ses démêlés avec le patriarche Tykhon, relève ses « attentats » contre les institutions de l'Église russe à l'étranger : tentative de soumettre le métropolite Euloge et sa province ecclésiastique au Siège de Constantinople; concession « de triste mémoire » de l'autocéphalie à l'Église Orthodoxe de Pologne; méfaits à l'égard de l'Église Orthodoxe de Russie auxquels la mort du patriarche a mis fin en 1924, pp. 34-38. — *Articles :* professeur archiprêtre S. Savinsky, *La Résurrection du Christ, source de joie*, pp. 39-45. — V. Nikonov, *Jour de la Résurrection*, pp. 44-49. — A. Iastrebov, *Le Christ Sauveur, Verbe de Dieu incarné*. Développement théologique du Prologue de saint Jean, pp. 50-53. — A. Gutorguiévsky, *Liturgie pascale*, pp. 54-59. — *Échos de la vie des éparchies* (Vilno, Vladimir, Penza), pp. 60-64.

Mai. — *Vœux de Pâques* adressés au patriarche Alexis, p. 3. — S. S. Alexis, *Lettre* adressée à l'archevêque de Constantinople, Athénagore, patriarche œcuménique et de la Nouvelle Rome, en réponse à une communication de ce dernier au sujet de la préparation des Églises locales à la réunion d'une conférence pré-conciliaire; récriminations au sujet : des rapports mutuels entre les Églises-sœurs; de l'attitude « unilatérale » des prédécesseurs de S. S. le patriarche; de l'existence sous la juridiction du Siège de Constantinople d'un « Exarchat Orthodoxe russe d'Europe occidentale »; de la « déplorable » position dudit Siège en ce qui concerne l'Église Orthodoxe de Pologne, fille de l'Église russe. Le patriarche de Moscou relève encore quelques-unes des questions proposées par la Commission inter-orthodoxe du Mont-Athos, en 1930, dont le patriarche de Constantinople lui avait fait parvenir une copie et juge « dès la première lecture », que les thèmes choisis ne manqueront pas de soulever de sérieuses difficultés quant à la réalisation du programme de cette conférence. Le patriarche Alexis reproche encore au patriarche œcuménique le maintien de relations canoniques avec les Églises russes de la Métropolie Nord-Américaine, son silence sur les difficultés de la nouvelle éparchie orthodoxe de Tchécoslovaquie en butte à la « propagande hostile et acharnée du Vatican » et qu'il faut aider à s'organiser, son abstention à l'égard de l'Église Orthodoxe d'Albanie et son soutien à « l'Église Ortodoxe de Finlande prétendue autonome », pp. 4-8. — S. S. Alexis, *Lettre* au patriarche Cyrille de l'Église Orthodoxe bulgare, à propos du rétablissement du patriarcat en Bulgarie, p. 9. — *Télégrammes* échangés entre S. S. Alexis et le patriarche d'Antioche, Alexandre, à l'occasion d'un voyage à Moscou d'une délégation de l'Église Orthodoxe de Damas, p. 10. — *Félicitations* adressées par le Saint-Synode de l'Église Orthodoxe russe, ses prélats et ses fidèles, à S. S. Alexis à l'occasion du quarantième anniversaire de sa consécration épiscopale (11 mai — 28 avril 1953). p. 11. — *Remerciements* du patriarche, p. 12. — Les quarante ans d'épiscopat de S. S. le patriarche Alexis, sacré à Novgorod le 28 avril 1913. Notice biographique, appréciations sur son caractère et son activité, pp. 15-18. — P. Sokolovsky, *Sur la voie épiscopale*. Réflexions sur le patriarche, mêlées de souvenirs sur son action pendant la guerre mondiale, pp. 19-23. — A. Tieplov, *A propos des quarante années de fonctions épiscopales de S. S. Alexis*, énumération des faits marquants de sa vie religieuse, pp. 24-28. — *Offices* célébrés par S. S. le patriarche durant les mois de mars et d'avril, pp. 29-30. — N. L., *Vœux solennels de Pâques* présentés au patriarche Alexis en l'église de la Transfiguration, pp. 31-32. — Archiprêtre N. Stroumensky, *Anatole, évêque de Kamenetz-Podolsk*. Notice nécrologique, pp. 33-34. — *Pour la défense de la Paix : Communication de la Commission du Congrès des Nations pour la défense de la Paix*, aux gouvernements des cinq grandes puissances; copie d'un article de *L'Humanité*, pp. 36-37. — M. Stadniouk, *Effort nouveau en faveur de la Paix*, pp. 38-40. — *Échos de la vie des Églises Orthodoxes autocéphales* : I. Ch., *Le périodique « Tserkovny Vestnik » en 1952*, organe du synode de l'Église Orthodoxe de Bulgarie, pp. 41-52. — *Articles* : V. Nikonov, *Le Sinaï et Sion* (parallèle biblique), pp. 43-48. — N. Mouraviev, *Le métropolite Macaire*, rédacteur de la grande chronique de la Vie des Saints, à l'occasion du quatrième centenaire de la composition de cet ouvrage, pp. 49-54. — R. Dnieprov, *Le destin de Judas*. Récit de la donation faite, en 1169, de deux monastères de l'Athos aux moines de Russie, à propos du différend récemment soulevé à leur sujet, pp. 55-61. — *Échos de la vie des écoles ecclésiastiques* : archiprêtre V. Ganetsky, *L'archiprêtre A. A. Loutsenko*, notice nécrologique, pp. 62-63. — *Échos de la vie des éparchies* (Kichinev, Jitomir), pp. 64-66.

Juin. — S. S. Alexis, *Discours* prononcé à l'occasion de l'intronisation de

l'évêque d'Astrakhan Léonide, pp. 3-4. — Arrivée à Moscou de la délégation de l'Église Orthodoxe d'Antioche (extrait des *Izvestia* du 20 mai), p. 5. — Nomination d'évêques, p. 5. — *Échos de la vie de l'Église : Pour le quarantième anniversaire de l'activité épiscopale du patriarche Alexis*, pp. 6-7. — N. Iakovlev, *La fête de la Sainte Trinité au monastère de Saint-Serge*, pp. 8-10. — *Les Messagers de la Grande Église Apostolique*, à l'occasion du séjour en U.R.S.S. de la délégation de l'Église Orthodoxe d'Antioche, pp. 11-27. — Nomination et sacre de l'évêque d'Astrakhan, Léonide, p. 28. — Professeur-archiprêtre A. Vetelev, *L'archiprêtre A. M. Stanislavsky*, notice nécrologique, pp. 29-32. — *Télégramme* adressé par le métropolite Nicolas, membre du Conseil mondial pour la Paix, à Mrs Katherine Williamson, secrétaire du Groupe des chrétiens partisans de la Paix, Londres; Réponse du président du Groupe, p. 33. — *Pour un Pacte de Paix*. Demande « appuyée par l'Église Orthodoxe russe », pp. 34-37. — *Échos de la vie des Églises Orthodoxes autocéphales :* A. Vedernikov, *Le rétablissement du patriarcat en Bulgarie*, esquisse historique, pp. 38-45. — *Articles :* A. Iastrebov, *L'Apôtre saint Paul à Athènes*, commentaire du chapitre xvii du livre des Actes des Apôtres, pp. 46-50. — A. Ivanov, *L'Édit de Milan et sa signification*, pp. 51-55. — *Échos de la vie des Écoles ecclésiastiques :* professeur N. Doktoussov, *A l'Académie ecclésiastique de Moscou*. Visite rendue par la délégation de l'Église d'Antioche, pp. 56-57. — *Échos de la vie des éparchies* (Lvov, Riga, Kouibychev, Kichinev), pp. 58-66.

Juillet. — *Échange de télégrammes* entre les patriarches de Moscou et d'Antioche à l'occasion du retour à Damas de la délégation venue à Moscou, p. 3. — *Télégramme* de remerciements du métropolite Ignace, membre de cette délégation, et réponse du patriarche, p. 4. — *Échos de la vie de l'Église : Offices* célébrés par S. S. le patriarche Alexis en mai et en juin, p. 5. — N. Lebedev, et N. Mouravlev, *Le professeur archiprêtre D. I. Bogolionbov*, à l'occasion du décès, survenu le 22 juin, à l'âge de quatre-vingt-cinq ans, de ce distingué théologien et prêtre, professeur à l'Institut théologique de Moscou, puis à l'Académie ecclésiastique de la même ville; récapitulation élogieuse de ses activités comme écrivain, pédagogue et missionnaire, pp. 6-9. — *Pour la défense de la Paix : Déclaration du Conseil mondial de la Paix*, invitant à faire une campagne universelle en faveur d'une ouverture de négociations mettant fin à la guerre froide; nécessité d'une coexistence pacifique de systèmes idéologiques et politiques différents, pp. 10-11. — *Appel du Conseil de la Paix*, p. 12. — Métropolite Nicolas, *Session du Conseil de la Paix à Budapest*, pp. 13-15. — *Échos de la vie des Églises Orthodoxes autocéphales :* M. Tchour, *Séjour en Bulgarie* d'une délégation de l'Église Orthodoxe russe à l'occasion de l'élévation au patriarcat du métropolite Cyrille, pp. 16-21. — *Articles :* V. Nikonov, *Saint Séraphin de Sarov*, pour le cent vingtième anniversaire de sa mort et le cinquantenaire de l'ouverture du tombeau contenant ses reliques. Notice biographique, pp. 22-27. — A. Guéorguiévsky, *Une page de la vie de saint Séraphin de Sarov*. Récit illustrant son don de clairvoyance prophétique, pp. 28-31. — A. Vedernikov, *Hors de l'enceinte de l'Église-Mère*. A propos des Orthodoxes russes qui, émigrés à la suite de la révolution, avaient, « pour des motifs non religieux », perdu confiance en l'existence d'une Église demeurée sous la domination soviétique, mais qui lui sont petit à petit revenus rassurés, leurs « passions politiques éteintes avec le temps ». L'article passe en revue les différents groupes d'Orthodoxes émigrés en Europe et aux États-Unis, fait une critique de ces dissidences en justifiant la reconnaissance par l'Église patriarcale du pouvoir soviétique à partir de Rom., xiii, 1, et de Mc, xii, 17; il évoque ensuite le danger auquel toutes ces dissidences exposent l'unité de l'Église

Orthodoxe, pp. 32-39. — *Échos de la vie des Écoles ecclésiastiques* : professeur N. Doktoussov, *La fin de l'année scolaire dans les Écoles ecclésiastiques de Moscou*. Brève mention du cérémonial de clôture et des résultats satisfaisants des études sans que soient données d'autres précisions, p. 40. — Professeur P. Parhisky, *Les Écoles de Léningrad au cours de l'année scolaire 1952-1953*. Compte rendu plus circonstancié, mais ne relevant que le côté extérieur de la vie de l'Académie : services religieux célébrés, visites reçues de personnalités notables, programme de la journée. Aucune précision sur les études ou le nombre des élèves. L'auteur souligne seulement le « développement » des écoles ecclésiastiques de Léningrad et le souci du corps enseignant « d'élever le niveau de culture des étudiants et de contribuer à la formation de pasteurs dévoués à la cause de l'Église et de la Patrie ». C'était là l'objet des rapports présentés par les professeurs et docents, pp. 41-43. — *Échos de la vie des éparchies* (Minsk, Lvov) pp. 44-46.

Août. — Retour à Moscou du métropolite de Kroutitsy et de Kolomna Nicolas; séjour à Moscou de la délégation gouvernementale de la République démocratique allemande, p. 3. — Offices célébrés par S. S. le patriarche Alexis, en juillet, p. 4. — N. Radkovskij, *Deux jours à la Trinité-Saint-Serge*, pp. 5-6. — Protoprêtre V. Borovoj, *Cérémonies religieuses à Minsk*, pp. 7-16. — A. Vasiliev, *La grande espérance*. Sommaire de la session du Conseil mondial de la paix à Budapest, pp. 17-22. Archimandrite Arsène, recteur de l'Église Orthodoxe de Vienne, *L'Église de Saint-Nicolas à Vienne*, pp. 23-25. — *Bibliographie : Le messager de l'Église Orthodoxe russe en Hollande* (années 1951 et 1952). — *Articles* : A. Iastrebov, *La transfiguration du Seigneur*, pp. 28-31. — Professeur V. Nikonov, *Le saint prophète de Dieu, Élie-le-Thesbite*, pp. 32-38. — Professeur I. Chabatine, *saint Théognoste, métropolite de Kiev, champion de l'unification de la Russie*. A l'occasion du sixième centenaire de sa mort. « Tous les grands chefs de notre Église nationale, dès l'instauration par les princes moscovites de leur politique d'unification, ont énergiquement coopéré, dans toute la mesure du possible et par tous les moyens, au rattachement à un pouvoir unique des terres russes morcelées. » Après avoir cité les « énormes services » rendus à cette cause par le saint métropolite Pierre, l'auteur s'emploie à retracer — sous son aspect politique et historique — la vie et l'action de saint Théognoste, grec d'origine, nommé en 1328 par le Siège de Constantinople métropolite de Kiev, pp. 39-46. — A. Vedernikov, *Du problème de la conférence pré-conciliaire*. Récriminations contre le patriarcat de Constantinople. Conditions pour le succès d'une telle conférence, pp. 37-53. — M. Moskhov, *clôture de l'année scolaire au séminaire d'Odessa*, pp. 54-55. — *La vie des éparchies*, pp. 56-62.

Septembre. — *1943-1953. Pour les dix ans de la Revue du Patriarcat de Moscou*, pp. 3-4. — *Télégramme* du patriarche Alexis à Sa Béatitude l'archevêque d'Athènes et de toute la Grèce Spiridon (à l'occasion des tremblements de terre en Grèce). Réponse de l'archevêque, p. 5. — *Salut* du métropolite Nicolas au XVIe Congrès international des vieux-catholiques, p. 6. — Métropolite Nicolas, *En Finlande* (Relation de voyage), pp. 7-18. — Résolution de l'assemblée plénière du comité de défense de la paix, pp. 19-21. — Métropolite Nicolas, Discours à la séance de l'assemblée plénière élargie du comité de défense de la paix, 31 août 1953. — Métropolite Nicolas, Appel à la radio (en langue allemande) aux croyants de l'Allemagne occidentale (catholiques et luthériens), 31 août 1953, pp. 26-27. Réceptions du métropolite Nicolas, p. 28. — A. Vedernikov, *Le vestibule de la paix* (à propos de la guerre de Corée). — Prêtre M. Tchoub, *Du vieil Athos* (contrat de 1466 entre le monastère de

Ryla et le couvent de Saint-Pantéléimon à l'Athos), pp. 31-35. — A. Georgievsky, *Office de la fête de la nativité de la Vierge*, pp. 36-38. — Professeur V. Nikonov, *Les préfigurations paléotestamentaires de la Croix du Seigneur dans les chants liturgiques*, pp. 39-43. — Archevêque Hermogène, *Le mouvement vieux-catholique* (Histoire rapide de l'ensemble du mouvement), pp. 44-50. — N. Mouraviev, *La chute de Constantinople et l'Église Orthodoxe russe aux XVe-XVIe siècles*. Pour le cinquième centenaire de la chute de Constantinople. La chute de Constantinople a donné « l'impulsion nécessaire pour reprendre l'étendard de la deuxième Rome et le dresser à Moscou, nouveau siège universel de l'universelle Orthodoxie et centre d'un État qui n'a pas craint d'inclure dans ses attributions gouvernementales quelques-uns des idéaux de la seconde Rome tombée, Constantinople », pp. 51-59. — *La vie des éparchies* (Irkoutsk, Vilna), pp. 60-62.

Octobre. — *Télégrammes* échangés entre le patriarche Alexis et Sa Béatitude le patriarche d'Alexandrie, Christophore, à l'occasion de la mort de l'évêque Athanase, p. 3. — I. Andrievsky, *Le métropolite Macaire à Odessa*, pp. 4-8. — N. Radkovsky, *Les solennités religieuses de Kiev*, pp. 9-11. — *Résolution du bureau du Conseil mondial de la Paix*, pp. 12-13. — *Une lettre de l'archevêque d'York*, p. 14. — *Échos du métropolite Nicolas à l'intervention de l'archevêque d'York*, p. 15. — A. Vedernikov, *Sur la voie canonique!* Commencement d'apaisement dans les rapports entre les Églises finlandaise et russe, pp. 16-18. — *En mémoire* de l'archiprêtre Euthyme Mamine, pp. 19-20. — *Chronique*, p. 21. — *Articles* : Professeur V. Nikonov, *Saint Métrophane de Voronèje*, pp. 22-27. — Archimandrite Innocent, *La laure de l'Assomption de Potchaev dans la lutte contre le catholicisme*. La lutte contre les uniates, pp. 28-32. — A. Ivanov, *Signification de l'Athos dans la vie spirituelle du monde orthodoxe*. L'Athos comme centre religieux et culturel, lien entre toutes les Églises Orthodoxes, pp. 33-35. — R. Dnieprov, *Près des murs de la Russie primitive*, importance de la ville de Vladimir dans l'histoire de la Russie; les fresques de Roublev à la cathédrale de l'Assomption, pp. 36-48. — Professeur N. Doktoussov, *Une nouvelle année scolaire au séminaire de Moscou*, pp. 49-50. — Professeur L. Pariisky, *Le début de l'année scolaire au séminaire de Léningrad*, p. 51. — *La vie des éparchies* (Pskov, Kalinine, Léningrad, Kalouga), pp. 52-54. — *Bibliographie : Le* Messager Orthodoxe *en 1952*. Aperçu historique de ce périodique de l'Église Orthodoxe en Ukraine, fondé en 1946; recension de numéros de l'année 1952, pp. 55-56.

Novembre. — Réception par le patriarche Alexis du chanoine de la cathédrale de Bristol, M. Mervin Stockbud, p. 3. — I. Andrievski, *Solennités religieuses à Odessa*, pp. 4-5. — N. Radkovsky, *Solennités religieuses à la laure de Saint-Serge*, pp. 6-7. — N. Dvinsky, *Fête des évêques de Moscou* (Pierre, Alexis, Jean, Philippe et Hermogène) *à la cathédrale patriarcale*, p. 8. — Archimandrite Innocent, *Solennités religieuses à Kiev*, pp. 9-11. — Archimandrite Gennade, *Le métropolite Grégoire en visite dans les Églises de Pskov*, p. 12. — A propos d'une communication du « Service œcuménique de Presse et d'Information » (protestation contre l'affirmation que l'Église Orthodoxe en Amérique est tout à fait autonome). — *Le métropolite Nicolas, docteur* honoris causa *de la faculté de Théologie hongroise de l'Église réformée*, pp. 15-18. — *Message du Conseil mondial de la paix* aux organisations et à ceux qui souhaitent un relâchement de la tension internationale, p. 19. — *Résolution générale du Conseil mondial de la paix*, pp. 20-21. — Nouvelles diverses, pp. 22-23. — Archevêque Pitirim, *Discours à l'Assemblée plénière élargie de la République biélorussienne du comité de défense de la paix* (rappel rapide de ce

que l'Église orthodoxe russe a fait pour la défense de la paix), pp. 24-26. — Archevêque PHILARÈTE, *Discours à l'Assemblée élargie de la République de Lettonie du comité de la défense de la paix*, pp. 27-28. — Évêque NECTAIRE, *Discours à l'Assemblée plénière élargie de la République de Moldavie du comité de défense de la paix*, pp. 29-31. — *Articles* : A. IASTREBOV, *L'Église, sa symbolique et sa signification dans la vie du chrétien*, pp. 32-36. — Archiprêtre I. DYNKO-NIKOLSKY, « Va et fais de même ». — A. IVANOV, *La chute de Constantinople* (récit de la chute), pp. 40-43. — Archiprêtre V. SINAISKY, *Voyage et vie dans la patrie* (récit du retour en Russie d'un prêtre qui se trouvait à Tien-Tsin), pp. 44-46. — R. DNIÉPROV, *Un architecte inspiré de Dieu*, André Bogolioubsky, pp. 47-58. — I. SMIRNOV, *En mémoire de P. I. Tchaikovsky*, pp. 58-60. — *Chronique* : *Fête patronale* (saint Jean l'Évangéliste) *et séance annuelle du séminaire de Léningrad*, pp. 62-63. — *La vie des éparchies* (Odessa, Sverdlovsk, Moscou, Tambov, Léningrad).

Décembre. — *Nominations et mutations* d'évêques, p. 3. — Archiprêtre M. VANETSOV, *A l'illustre mémoire de l'archevêque Serge*, archevêque de Kazan et de Tchistopolsk, pp. 4-6. — Métropolite NICOLAS, *Discours* à la session du *Conseil mondial de la paix à Vienne*, pp. 7-12. — I. MILOVIDOV, *Décès du métropolite Macaire*, exarque du patriarcat en Amérique (nécrologe), pp. 13-15. — *Chronique* : *Une action sainte* (acte d'union avec l'Église de Moscou de la communauté de l'archimandrite Mstislav Volonsevitch à Berlin). — *Articles* : A. ANTONOV, *Orient des orients* (prières de l'Église pour la fête de Noël), pp. 18-23. — A. IASTREBOV, *L'anéantissement divin comme idée fondamentale des chants liturgiques préparatoires à la fête de Noël*, pp. 24-27. — M. ARCHANGELSKY, *Un Père de l'Église, Origène* (pour le dix-septième centenaire de sa mort). La vie, les œuvres d'Origène; leur signification pour les études théologiques, pp. 28-32. — V. NIKONOV, *Le rôle de l'Église Orthodoxe dans la guerre de libération du peuple ukrainien* (liaison indissoluble de l'élément religieux et de l'élément politique dans cette lutte; liaison de la culture et de l'orthodoxie dans la lutte contre les uniates), pp. 33-41. — R. DNIÉPROV, *Un brillant berceau de civilisation* (Kiev), pp. 42-48. — *La vie des éparchies* (Tambov, Smolensk), pp. 49-50. — *Tables* pour l'année 1953, pp. 51-56.

1954. Janvier. — *Message de Noël* du patriarche de Moscou et de toutes les Russies, Alexis, aux archevêques, évêques et fidèles de l'Église russe, pp. 3-4. — Salut de fête du patriarche de Moscou et de toutes les Russies, Alexis, aux évêques des Églises Orthodoxes autocéphales, pp. 4-5. — *Message* du patriarche de Constantinople, Athénagoras, à propos de la mort du métropolite Macaire, exarque du patriarcat de Moscou en Amérique, pp. 5-6. — *Discours* du patriarche de Moscou et de toutes les Russies, Alexis, à l'occasion de la remise de la crosse à l'évêque nouvellement consacré de Kostroma, Jean, pp. 6-8, à l'évêque nouvellement consacré de Tchkalov, Michel, pp. 8-9. — I. POTAPOV, *Aperçu de la vie de l'Église pendant l'année 1953* (fruit des mesures prises par le patriarche Alexis pour sauvegarder et développer la vie liturgique de l'Église Orthodoxe : l'effort fait à Moscou s'est répercuté dans toutes les Églises. Belle tenue des offices liturgiques; interdiction de l'éclairage électrique, des fleurs artificielles, des chants profanes. Restauration des églises, visites d'archevêques, fêtes religieuses. Mort de deux archevêques. Le réseau des écoles ecclésiastiques (deux Académies et huit séminaires) a fonctionné normalement. Effort du patriarcat pour soutenir la vue cultuelle : création en 1953 d'une fabrique de cierges capable de fournir le clergé à prix modérés; fabriques de mobilier d'église, librairie avec publications du patriar-

cat, ordo, calendrier, images et icônes, tirées par l'atelier de gravure du patriarcat. Restauration des monuments historiques (Sainte-Sophie de Kiev, Sainte-Sophie de Novgorod, Dormition de Wladimir). Participation de l'Église aux problèmes de la paix : activité du métropolite Nicolas. Vue générale des Églises auxquelles s'étend la juridiction de Moscou. Problèmes des rapports avec le patriarcat de Constantinople (à propos des émigrés d'Europe occidentale et de la Finlande). Relations avec les Églises sœurs. Souffrance de la séparation à propos du neuvième centenaire du schisme. Affirmation du principe de base de l'attitude de l'Église dans les problèmes de ce monde : rendre à Dieu ce qui est à Dieu, à César ce qui est à César), pp. 10-20. — *Nomination et sacre* de l'archimandrite Jean Razoumov, pp. 21-23; de l'archimandrite Michel Voskresiensky, pp. 24-26; de l'archimandrite Michel Tchoub, pp. 26-29. — Sacres épiscopaux à Kiev et à Berlin, p. 30. — I. Ephimov, *Le foyer de l'Orthodoxie en Hollande* (le rôle de l'Orthodoxie dans ce pays), pp. 30-31. — A. Stoliarov, *Une barrière inattendue* (à propos du refus de visa au successeur du métropolite Macaire, exarque du patriarcat aux États-Unis, décédé), pp. 32-33. — *Une date mémorable :* le 14 janvier 1954, centenaire de la naissance de V. V. Bolotov, p. 33. — Métropolite Nicolas, *Session du Conseil mondial de la paix à Vienne* (23-28 novembre 1953), pp. 34-36. — A. Vedernikov, *Incessant rappel* (le rôle des chrétiens dans la défense de la paix), pp. 38-42. — B. Chpiller, *Signification sotériologique de la naissance du Christ*, pp. 43-46. *A la lumière de l'étoile de Bethléem*, pp. 46-51. — A. Ivanov, *Le grand péché de l'orgueil papal* (à l'occasion du neuvième centenaire de la séparation de l'Église d'Occident de l'Église Orthodoxe orientale. Vue d'ensemble des rapports de l'Orient et de l'Occident, avec une particulière insistance sur le développement des prétentions papales à la domination mondiale), pp. 51-56. — A. Makarovsky, *Un héros de la science ecclésiastique* (pour le centenaire de la naissance de Bolotov; vue d'ensemble de la vie et de l'œuvre de Bolotov), pp. 57-68. — A. Aléchine, *Fausse position dans un problème important* (critique d'un article du secrétaire du patriarcat d'Alexandrie, l'archimandrite Parthenios Koinidès, sur l'Église Orthodoxe russe. Problèmes canoniques de juridiction), pp. 69-70. — A. Serguiév, *Un institut pour la connaissance de l'Orient* (à l'occasion du millénaire de la bibliothèque du patriarcat d'Alexandrie), p. 71. — A. Vasiliev, *Un signe du zèle de l'Église* (l'Académie ecclésiastique de Bulgarie), pp. 71-72. — I. Bogoslovsky, *L'Église autocéphale en Tchécoslovaquie* (vue d'ensemble de sa vie en 1953). — *Chronique : Jugement impartial* (à propos de l'Église finlandaise). — A. Bouevsky, *Le problème de l'œcuménisme* (vue d'ensemble assez impartiale), pp. 74-76. — *Séance annuelle de l'Académie ecclésiastique de Moscou*, pp. 77-79. — *Bibliographie*, pp. 79-80.

Février. — *Télégrammes* échangés entre le patriarche de Moscou et le patriarche de Constantinople; télégrammes adressés par les divers patriarches au patriarche de Moscou, à l'occasion de la fête de Noël; télégrammes échangés entre le professeur Otto Nouchke, président du Conseil chrétien démocratique d'Allemagne, et le métropolite Nicolas, pp. 3-11. — *Chronique de la vie de l'Église* (complément à l'exposé du numéro précédent sur la vie de l'Église pendant l'année 1953), pp. 12-19. — *Nomination* de l'archimandrite Nestor (Tougaïa), de l'archimandrite Innocent (Leophérov), de l'archimandrite Nicolas (Erémine), pp. 20-30. — *Télégramme* adressé au docteur I. Johnson par le métropolite Nicolas, p. 31. — A. Andreev, *Le chemin chrétien vers la paix*, pp. 31-34. — N. Iakovlev, *Plût au ciel!* (importance de la réponse du gouvernement soviétique au président Eisenhower), pp. 34-35. — A. Vetelev, *Saint Alexis, champion de la paix*, pp. 36-38. — A. Ivanov, *Rôle joué par les croisades dans le développement des relations entre l'Orient orthodoxe et l'Occident*

catholique (les croisades ont aggravé la séparation entre l'Orient et l'Occident, malgré les efforts de personnalités qui de part et d'autre recherchaient la paix), pp. 39-46. — A. Chichkine, *Le chemin de la ruine spirituelle* (à propos du schisme de Karlovtsy), pp. 46-51. — Professeur A. Serghéienko, *Le mouvement Vieux-Catholique* (les étapes du mouvement), pp. 51-61. — Professeur I. Chabatine, *L'Église copte en Éthiopie* (bref historique), pp. 61-67. — *Au nom de la paix et de l'unité* (lettre que le Saint-Synode de l'Église de Bulgarie a envoyée au patriarche de Constantinople à propos de l'opposition de ce dernier à l'érection de cette Église en patriarcat), pp. 68-73. — I. Nikitine, *Église grecque et Église de Russie* (leurs rapports), pp. 73-75. — *Chronique* : I. Alekseev, *A propos de la nouvelle traduction en langue russe de l'Évangile de Matthieu* (faite à Paris par les soins de Mgr Cassien), pp. 76-77. — *Hôtes étrangers du patriarcat de Moscou.*

Mars. — *Télégrammes* de Noël du patriarche Athénagore et de l'archevêque d'Athènes Spiridon au patriarche Alexis; réponses du patriarche Alexis aux divers patriarches. — *Décisions du Saint-Synode*, pp. 3-7. — *Jour anniversaire* de l'intronisation du patriarche Alexis, pp. 8. — *Chronique de la vie de l'Église : En mémoire de l'archimandrite Jérémie*, pp. 8-12. — Évêque Innocent, *Une Église commémorative auprès des tombes cosaques à Beresletchko* (pour le troisième centenaire de l'union de l'Ukraine à la Russie), pp. 13-15. — A. Vasiliev, *Mission d'amitié et de paix* (voyage du métropolite Nicolas en Hongrie), pp. 16-17. — I. Khibarine, *Pour la paix — contre l'agression* (l'Église dans la défense de la paix), pp. 28-30. — I. Ephimov, *Solidarité chrétienne*, pp. 30-31. — I. Potapov, *Le grand carême*, pp. 32-33. — I. Bogoslovsky, *Un docteur de l'Église* (le métropolite Philarète de Moscou), pp. 34-38. — A. Ivanov, *A propos de l'établissement du texte primitif grec du Nouveau Testament* (les principes du point de vue orthodoxe, résumés dans la formule : « Nihil aliud probamus, nisi quod Ecclesia »), pp. 39-50. — Professeur I. Chabatine, *L'Église Orthodoxe d'Albanie* (bref historique), pp. 50-56. — Professeur Liviu Stan (Bucarest), *Considérations relatives à un futur Concile œcuménique* (traduction abrégée d'un article paru en roumain : « Y a t-il une différence entre Concile œcuménique et Concile panorthodoxe ? »), pp. 57-62. — A. Aléchine, *Le jour anniversaire de l'intronisation du patriarche d'Antioche*, p. 63. — A. Sergeev, *Jugement injustifié* (protestation contre une affirmation de la revue du patriarcat d'Alexandrie « Panténos »), pp. 64-65. — A. Vedernikov, *Les prières œcuméniques pour l'unité chrétienne*, pp. 66-68. — A. Serguéienko, *Le XVIe Congrès des Vieux-Catholiques* (résumé rapide), pp. 68-71. — *Hôtes étrangers du patriarcat de Moscou*, pp. 72-73. — *Bibliographie*, pp. 74-77.

Cum permissu superiorum.

Imprimerie Aubin, Ligugé (Vienne). *Le Gérant* : J. Dumont.

D. L., 2e trimestre 1954. — Imprimeur, n° 1.060.

ISTINA

REVUE TRIMESTRIELLE

RÉDACTION ET ADMINISTRATION : Centre d'Études « Istina », 25, boulevard d'Auteuil, Boulogne-sur-Seine (Seine).

CONDITIONS D'ABONNEMENT :

France et Union française....	1.200 fr.
Étranger	1.500 fr.
Abonnement de soutien	2.000 fr.
Le numéro	400 fr.

PAIEMENT :

par chèque bancaire en francs français sur Paris, à l'ordre du Centre d'Études « Istina » ;

par versement au compte postal Paris 99.36, J. Dumont, 25, boulevard d'Auteuil, Boulogne-sur-Seine.

NOS ABONNÉS DE L'ÉTRANGER PEUVENT S'ADRESSER A :

Allemagne : Dokumente-Verlag, Weingartenstr. 8, Offenburg, Bade.
Grande-Bretagne : Blackwell, 37 Broad Street, Oxford.
Bookcraft, 140 Strand, Londres W.C. 2.
Grèce : Bureau de la Presse-Presse, 2, rue Sina, Athènes.
Pays-Bas : H. Gottmann, Oud. Oude Gracht 74, Haarlem.
Liban : Librairie Saint-Paul, Harissa.
Librairie de l'Université, B. P. 566, Beyrouth.
Canada : Parisien, 5113, av. Pratomas, Montréal 34.
Etats-Unis : Stechert-Hafner, 31 East 16 th Street, New-York.
Rép. Argentine : Librairie du Livre français, Talcahuano 850, Buenos-Aires.

SOMMAIRE

ISTINA : Rendre compte de notre espérance..... 257

RELIGION ET CHRÉTIENTÉ

M.-J. LE GUILLOU : La situation religieuse en U.R.S.S..... 263
Documents sur la situation religieuse en U.R.S.S. :
Recrudescence du sentiment religieux et lassitude de la propagande antireligieuse..... 271
Points de vue marxistes sur la religion..... 282
La « remise en place » de la propagande antireligieuse par le Parti..... 295
Chronique bibliographique :
Revue du Patriarcat de Moscou..... 309

PROBLÈMES DE L'ŒCUMÉNISME

C.-J. DUMONT : Réflexions sur l'Assemblée œcuménique d'Evanston..... 311
Documents relatifs à l'Assemblée d'Evanston :
Message de l'Assemblée..... 330
Déclaration finale relative au rapport proposé par la *Commission* constitutive sur le thème principal..... 332
Déclaration des délégués orthodoxes sur le même sujet..... 334
Extrait de l'enquête préparatoire aux travaux de la Commission *Foi et Constitution*..... 337
Rapport de la section *Foi et Constitution*..... 348
Déclaration des délégués orthodoxes concernant le rapport de *Foi et Constitution*..... 360
Chronique bibliographique :
Bibliographie Œcuménique (J.-H. WALGRAVE)..... 363
Œcuménisme catholique (P. DE VOOGHT)..... 365
La Confession (GUSTAVE BEAUPÈRE)..... 369

Imprimé en France